Richard Bodéüs

Aristóteles

Una filosofía en busca del saber

Título original:
Aristote.
Une philosophie en quête de savoir
Librairie Philosophique J. Vrin, 2002

Traducción:
Laura Moure Cecchini

Supervisión y revisión de la traducción:
René Ceceña Álvarez

Universidad Iberoamericana
2010

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Aristóteles : una filosofía en busca del saber / Richard Bodéüs; traducción Laura Moure Cecchini; supervisión y revisión de la traducción René Ceceña Álvarez.

1. Aristóteles – Crítica e interpretación. I. Moure Cecchini, Laura. II. Ceceña Álvarez, René. III. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Filosofía.

B 485 B6418 2010

Título original en francés:
Richard Bodéüs — Aristote. Une philosophie en quête de savoir.
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002. ISBN 978-2-7116-1564-3
http://www.vrin.fr

Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
CP 01219 México, DF
publica@uia.mx

Primera edición: 2010

ISBN: 978-607-417-125-9

Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

Impreso por Oak Editorial, SA de CV. Cerrada de Veracruz 110, C-302. Col. Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México. Se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2010. El tiraje fue de dos mil ejemplares más sobrantes para reposición.

Para Ivette,
que conoce todo esto al dedillo

Índice

Capítulo II
El proyecto naturalista

Capítulo III
La explicación del mundo natural

Capítulo IV
La perfección en la naturaleza

Segunda parte
El platónico

Capítulo V
Límites de nuestros conocimientos históricos

Capítulo VI
Del lado de Platón, contra los sofistas retóricos

Capítulo VII
Del lado de Platón, contra las refutaciones sofistas

Capítulo VIII
La ciencia o la herencia de Platón

Presentación

El libro que ahora ofrecemos al público de habla hispana es una introducción al pensamiento de Aristóteles. Autor de importancia capital para el desarrollo del pensamiento filosófico y científico, referente fundamental del pensamiento occidental desde fines de la Antigüedad y predominante del siglo XII al XVII, Aristóteles es uno de los autores sobre quien más trabajos académicos se han elaborado. En ello mismo reside la importancia de la presente introducción a su pensamiento: objeto de múltiples lecturas e interpretaciones, Aristóteles es un autor que ya no nos es accesible sino en su reescritura, abordado por nosotros en el marco de una larga tradición interpretativa. En este sentido, la lectura propuesta por el profesor Richard Bodéüs se muestra como una interpretación actual conocedora de la historia. Su principal virtud es a nuestro entender la presentación sistemática del pensamiento aristotélico según una novedosa visión de conjunto, que tiene en cuenta las etapas de desarrollo de su pensamiento y considera las aportaciones aristotélicas frente a sus predecesores, particularmente Platón. El texto no deja por ello de contextualizar sus aportes, limitándolo a sus bases conceptuales, y señala a manera de orientación general consideraciones sobre sus alcances para la reflexión y la crítica filosófica contemporánea. Se lleva a cabo de esta manera una crítica razonada al pensamiento del Estagirita de algunos aspectos de las interpretaciones tradicionales, tanto de corrientes que se entienden como propulsoras de su pensamiento, como de aquellas que lo desestiman. Es, en resumen y a nuestro entender, una de las mejores introducciones con-

temporáneas al pensamiento del filósofo, adecuada para quienes desean iniciarse en su estudio y para quienes, ya habiendo incursionado en él, buscan una óptica contemporánea conocedora del corpus aristotélico y de su tradición histórica.

Esta obra fue publicada originalmente en francés y forma parte de una colección de difusión del pensamiento de los principales autores de la historia de la filosofía de la reputada editorial Vrin de París, especializada en trabajos de filosofía. El profesor Bodéüs es un especialista en el pensamiento aristotélico sobre el que ha publicado diversos textos, entre los que cabe señalar la compilación *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*. El profesor Bodéüs ha traducido del griego al francés algunas de las obras de Aristóteles, de las cuales cabe destacar las *Categorías* (texto griego, traducción francesa y aparato crítico) para la edición de referencia en lengua francesa de las obras de Aristóteles: la edición Budé (Collection des Universités de France).

La traducción corrió a cargo de Laura Moure Cecchini, bajo la supervisión técnica de quien escribe estas líneas. Debido a que el texto está destinado principalmente a alumnos de los primeros años de la licenciatura en filosofía, el lenguaje utilizado por el autor es simple e inmediato, por lo cual no ha sido necesario un particular esfuerzo para encontrar equivalentes terminológicos en español. Sin embargo, la mayor dificultad ha sido hallar un estilo lingüístico que reflejara el que Bodéüs utiliza en francés: una lengua accesible pero bien cuidada, que no dificulte la lectura, que sea precisa y se adecue al tema tratado. Para conseguir esto, fue necesaria una exhaustiva revisión del texto y varias correcciones estilísticas. Dos términos empleados por el profesor Bodéüs en el presente texto merecen una mención particular: *cité* y *sagacité*, los cuales traducimos respectivamente por 'polis' y 'sagacidad'. Cité es un término empleado en la filosofía política de lengua francesa para significar la toma de conciencia de la problemática de la organización social a la cual refiere la polis griega. Hemos preferido recurrir al término originario griego por tratarse de un término ya conocido por el lector de lengua hispana. Sagacidad, por su parte, es equivalente del término griego *phrónesis*, comúnmente vertido en la tradición aristotélica latina con el término *prudentia* (y de ahí sus equivalentes prudencia, en español, y prudence, en francés). Nos pareció importante conservar el equivalente castellano del término empleado por el profesor Bodéüs, pues ello muestra una opción explícita por intentar

una comprensión de la phronesis aristotélica que no se vea obligada a pasar por su tradición interpretativa y sus cargas conceptuales.

Finalmente, es preciso mencionar que en el trabajo editorial para su publicación en español se procedió a adecuar la bibliografía presentada por el profesor Bodéüs como conclusión del libro. La bibliografía citada en la versión original se concentra en textos en inglés, francés, alemán e italiano, algunos de los cuales han sido traducidos al español. Sin embargo, nos pareció indispensable mencionar la existencia de óptimas traducciones de Aristóteles al español –para citar sólo dos muy reconocidas, las de la editorial Gredos y las de la Universidad Nacional Autónoma de México– y de bibliografía relativamente reciente escrita y publicada directamente en esta lengua.

René Ceceña Álvarez
Coordinador y supervisor de la traducción
Profesor-investigador del Departamento de Filosofía
Universidad Iberoamericana

Introducción

Bajo el nombre de Aristóteles –personaje sobre el cual, en el fondo, no se sabe mucho– han llegado hasta nosotros miles de páginas. Nos gusta pensar que la mayoría han sido, al menos parcialmente, escritas por él. Contienen la exposición de las tesis más o menos célebres, de acuerdo con el gusto de las épocas. Estas tesis han sido objeto de múltiples comentarios, han recibido diferentes interpretaciones y, en una u otra forma, muchas han entrado en el patrimonio común de la filosofía.

Durante el siglo pasado, las tesis principales de Aristóteles fueron sucesivamente consideradas desde tres perspectivas.

En un principio, se intentó mostrar las relaciones y los vínculos recíprocos, explícitos o implícitos, de las tesis, para poder así reconstruir un sistema de pensamiento coherente, de preferencia alrededor de una única idea fundamental. Este intento de reconstrucción encontró tales dificultades que llevó a discutir el presupuesto tradicional que lo sustentaba.

Se afirmó entonces que las principales tesis de Aristóteles no formaban un sistema coherente; antes bien, eran testimonio de un pensamiento en constante progreso. Por lo tanto, se hizo el esfuerzo de reconstruir el tipo de itinerario filosófico en el que las tesis podrían ubicarse y en el curso del cual Aristóteles habría revisado o precisado cada vez más su posición respecto a la cuestión discutida. El intento, tan aleatorio como el primero, si no es que más, produjo resultados tan criticables que fue abandonado por la mayoría de los exégetas.

Por eso, se regresó un poco a los antiguos senderos con la hipótesis, esta vez moderada, de que las tesis del filósofo proveen los elementos

de un sistema incoativo o inacabado, aunque quede la posibilidad de que haya una evolución que permita la conquista de tal sistema. En el fondo, el esfuerzo ya no se concentra en la reconstrucción del sistema o de sus revisiones a partir de las tesis defendidas por el filósofo, sino en la argumentación que éste utiliza para defenderlas, como si Aristóteles fuera nuestro contemporáneo y ofreciera sus opiniones para que fueran discutidas por sus lectores actuales.

Nos encontramos en este punto. Sin embargo, Aristóteles no es nuestro contemporáneo. En gran medida sus preguntas ya no son las nuestras y, viceversa, estas últimas le son ajenas. El interés que podemos tener en leer hoy al antiguo filósofo empieza entonces por el descubrimiento de estas diferencias que suelen ser profundas y, en consecuencia, significativas. Tales diferencias testimonian ciertas preocupaciones que ya no tenemos –es tarea del lector juzgar si con razón o sin ella– y que quizás sólo remitan a una vaga y lejana comunidad de pensamiento, apresuradamente postulada a partir de semejanzas aparentes.

Las páginas que siguen están permeadas por esta convicción. Responden al objetivo principal de un historiador de la filosofía, el cual consiste en mostrar las diferencias que señalo y, siguiendo los textos sin maquillarlos, en observar las particularidades de un pensamiento que con demasiada frecuencia ha sido asimilado a esquemas posteriores.

Este objetivo corresponde también a las exigencias de un trabajo destinado a los jóvenes investigadores, para los cuales la lectura de Aristóteles no podría ser un pretexto para cultivar las ideas actualmente en boga. Propongo a estos investigadores ciertas indicaciones para entrar –espero que sin demasiados obstáculos– en el laberinto de un edificio antiguo, sobre el cual otros han construido y del que aspiran a ver los cimientos.

Este libro está compuesto por tres partes. Cada una trata diferentes cuestiones agrupadas, de manera un tanto arbitraria, desde una perspectiva y con una introducción propias. En realidad podrían consultarse de manera independiente.

El primer capítulo versa, a grandes rasgos, sobre las dificultades de organizar el corpus en un sistema según los principios y las nociones usadas en la interpretación tradicional. Este capítulo introduce a una primera parte titulada 'El Asclepíada', ya que presenta el conjunto de los estudios que Aristóteles dedicó a la ciencia natural, la única sección importante del

corpus que, de manera manifiesta, se organiza como un sistema. Por otra parte, es cómodo evocar al respecto la supuesta ascendencia del filósofo, aunque ésta no explique completamente su pronunciado interés por la naturaleza.

He titulado la segunda parte 'El Platónico'. Ésta empieza con un capítulo en el cual se da cuenta de los principales obstáculos que impiden una aproximación genética al corpus. A pesar de sus inconvenientes, este acercamiento, que se intentó poner en práctica en la segunda perspectiva anteriormente mencionada, tiene el mérito de volver a llamar la atención de manera más detallada sobre las influencias históricas que ejerció su maestro Platón sobre Aristóteles. Por lo tanto, en la segunda parte y bajo este encabezado reuní las diferentes teorías que el filósofo, heredero de un maestro hostil a los sofistas y a otros oradores, elaboró sobre la retórica, la dialéctica y la ciencia, agregándole un estudio sobre la crítica a las Ideas dirigida al propio Platón.

La tercera y última parte se titula 'El filósofo de la inteligencia' y, como las anteriores, tiene un capítulo de introducción en el que analizo el peligro de las lecturas anacrónicas a las que están expuestos hoy en día los textos considerados más interesantes, de naturaleza ética o metafísica. Aristóteles defiende dos virtudes intelectuales, la sagacidad y la sabiduría, a las que se reducen todas las perfecciones del hombre. Una es el objeto de las principales reflexiones de su filosofía política, la otra es reconocida como el ideal de su filosofía primera. Estas reflexiones y esta búsqueda explícita se encuentran en dos series de textos que reviso sucesivamente.

Los límites del trabajo han impuesto ciertas simplificaciones. Las más lamentables no son aquellas que consisten en disimular la complejidad de los análisis de Aristóteles. Por lo contrario, aunque se concentre poco en lo esencial, un trabajo de introducción gana mucho al no entrar demasiado en detalle. Sobre todo, lamento que para simplificar haya tenido que exponer solamente ciertas interpretaciones controversiales, sin defenderlas, como si fueran evidentes. Espero que sea suficiente con advertir de esto al no especialista.

Toda síntesis como ésta presenta también ciertas lagunas. Me consuela la idea de que un libro perfecto –que por suerte no está al alcance de nadie– haría que la lectura de Aristóteles se volviera innecesaria y quizás ni siquiera atractiva.

Agradezco a todos aquellos que me han comunicado sus observaciones respecto a la redacción de este trabajo, en especial a mi colega Louis-André Dorion, quien con una mirada de experto leyó la versión final, y a Michel Malherbe, que me ayudó con el arreglo definitivo del manuscrito.

R.B.

Abreviaturas

AP Analíticos primeros
AS Analíticos segundos
C Categorías
CA Constitución de Atenas
DA Acerca del alma
DA Marcha de los animales
DC Acerca del cielo
DI Acerca de la interpretación
EE Ética eudemia
EN Ética nicomáquea
GA Acerca de la generación de los animales
GC Acerca de la generación y la corrupción
HA Historia de los animales
M Metafísica
MA Acerca del movimiento de los animales
Me Meteorológicos
P Física
PA Las partes de los animales
PN Tratados breves de historia natural
Po Poética
Pol. Política
R Retórica
RS Refutaciones a los sofistas
T Tópicos

PRIMERA PARTE

El asclepíada

CAPÍTULO I

LA DIVERSIDAD DE LA OBRA ARISTOTÉLICA

INTRODUCCIÓN

La obra de Aristóteles que conservamos está compuesta por muchos textos de contenido muy variado, algunos de los cuales están ellos mismos constituidos, de manera un poco artificial, por opúsculos que muy probablemente existieran originalmente por separado. ¿En qué medida la agrupación de ciertos opúsculos bajo un mismo título ha sido aprobada por Aristóteles mismo? Según el caso, esto ha estado más o menos sujeto a discusión. Como quiera que sea, las obras del filósofo tal y como las conocemos en la actualidad son numerosas (alrededor de treinta, sin contar las obras apócrifas) y de gran variedad. Esta variedad atestigua en su autor una curiosidad si no universal, al menos muy extensa, y en retrospectiva el filósofo podría ser considerado como un espíritu enciclopédico.

Es cierto que Aristóteles se ocupó de las principales cuestiones que en su época discutían los filósofos de su ambiente, y es cierto también que él mismo amplió, en muchos casos, el ámbito de sus preocupaciones. A partir de esto, ¿podría decirse que Aristóteles tenía una visión enciclopédica del saber y, en esta perspectiva, que se proponía contribuir, al desarrollar sus teorías, a una empresa que 'recorre todos los saberes'?

Es difícil responder de manera categórica. Aunque dé la impresión de haber querido tratar las principales cuestiones filosóficas, y aunque haya ahondado en muchas cuestiones que no son estrictamente filosóficas, Aristóteles no contribuyó al desarrollo de muchas disciplinas que en su

tiempo eran ampliamente cultivadas, como por ejemplo las ciencias matemáticas y las ciencias médicas, a pesar de haber sido instruido en ellas y de haber reconocido su importancia. Parece difícil creer, entonces, que haya tenido la ambición de dedicarse personalmente al perfeccionamiento de todos los saberes.

Sin duda, era de aquellos a los que ningún tipo de conocimiento les es indiferente y aunque sus contribuciones personales hayan sido limitadas; su ejemplo, como sabemos, ha inspirado emuladores que, si podemos decirlo, han prolongado su obra al dedicarse a diferentes cuestiones que Aristóteles había dejado de lado. Pero nada prueba que de esta manera ellos estuvieran cumpliendo con un programa enciclopédico que él habría dejado rigurosamente fijado hasta en sus mínimos detalles. Aunque al inicio hayan estado en cierta medida inspirados por él, los proyectos de sus sucesores han sido en gran parte elaborados sin él.

De cualquier manera, ni la obra que él ha producido ni, todavía menos, los trabajos suyos que nos han llegado constituyen una suerte de enciclopedia del saber. Ni siquiera es seguro que los intereses limitados que ellos atestiguan y que son diferentes entre sí puedan ser integrados en una unidad perfecta. Ya sólo la simple clasificación de estas obras presenta un problema.

El problema que nos ha sido legado por la Antigüedad está causado por el supuesto de que estas obras forman un todo, en el que es posible distinguir varias partes coordinadas. Es una fantasía cómoda, ya que permite dar una visión bastante simple de la obra aristotélica. Sin embargo, no deja de ser una fantasía, pues bajo la apariencia de una bella unidad se encubre la diversidad de esta obra. A pesar de ello, la tradición la ha mantenido. Es entonces útil presentarla a grandes rasgos y comentarla haciendo las observaciones pertinentes.

El corpus según las perspectivas tradicionales

Desde la Antigüedad, como hemos dicho, las obras de Aristóteles han sido clasificadas sistemáticamente. Esta clasificación razonada tiene la ventaja de ser extremadamente clara. A excepción de algunos documentos marginales y perdidos en la actualidad (cartas o trabajos de interés histórico, por ejemplo), los principales escritos del filósofo se distribuyen en tres grupos claramente diferentes. Éstos son:

I. Los escritos de "lógica" (entre los que es posible distinguir entre una lógica de lo necesario y una lógica de lo probable).
II. Los escritos de "filosofía práctica" (que comprende la ética, la economía y la política).
III. Los escritos de "filosofía teorética" (subdividida en matemática, física y metafísica).

Se supone que el primer grupo ha de servir como un instrumento metodológico para los otros dos. Éste es el sentido de la palabra 'Órganon' con la cual se lo designa. Los otros forman las dos partes de la filosofía propiamente dicha y el todo constituye un cuerpo completo de doctrinas.

Esta perspectiva provoca ciertas reservas sobre varios puntos.

A propósito del corpus en su conjunto

Aristóteles, para quien la filosofía era una disposición del *alma*, probablemente se hubiera sorprendido al oír presentar su filosofía como un *cuerpo* de doctrinas, tal y como normalmente se hace siguiendo a los doxógrafos tradicionales, ellos mismos influidos por las concepciones de los estoicos, notoriamente materialistas. Aunque no se tome literalmente la idea de un 'cuerpo' de doctrinas, esta idea provoca la sensación ilusoria de que, en su conjunto, la obra escrita por Aristóteles es un verdadero 'sistema', en el que cada obra tendría su lugar y su función, como las partes orgánicas de un cuerpo vivo.

Compartida en cierta medida por todos los neoplatónicos a fines de la Antigüedad, esta ilusión implica dos hipótesis igualmente falsas –o al menos muy improbables– y una consecuencia absolutamente inaceptable. Las hipótesis son que en el fondo Aristóteles tendría una única meta, muy precisa, al redactar todas sus obras –en última instancia, proporcionar una cierta felicidad por medio del conocimiento de las cosas más secretas–, y que habría encaminado a su lector hacia este objetivo, paso a paso, por medio de estudios y trabajos preparatorios. En consecuencia sería conveniente seguir un orden riguroso al leer los principales textos del corpus.

Este tipo de lectura, conservada a grandes rasgos en la edición canónica de E. Bekker, establecida en el siglo XIX[1], es útil para entender

1. *Aristotelis opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica

cierto aristotelismo tardío. Sin embargo, no enseña absolutamente nada sobre las muy diversas intenciones que Aristóteles tenía al elaborar los diferentes textos transmitidos bajo su nombre. Y todo nos lleva a creer que al escribir estos textos el filósofo perseguía diferentes objetivos según el caso, en vez de uno solo, contrariamente a los pensadores de la época helenista o romana que estaban obsesionados con una filosofía de la salvación, al punto tal de subordinar todo a esta finalidad.

Sin duda alguna, hay en su obra diferentes grupos de escritos, pero éstos no son las partes de un todo.

A PROPÓSITO DE LAS SUBDIVISIONES DEL CORPUS

Sin embargo, no todo lo que la tradición afirma ha de ser completamente descartado. Por ejemplo, la antigua repartición de los escritos de Aristóteles en tres grandes conjuntos. No sólo porque es cómoda sino porque hasta cierto punto corresponde a la distinción rigurosa y totalmente universal que el propio Aristóteles lleva a cabo, por ejemplo en las discusiones dialécticas, entre tres tipos de problemas cada vez menos generales: los problemas 'racionales', los problemas 'naturales' y los problemas 'morales'[2].

No obstante, en Aristóteles esta distinción no tiene el mismo valor que, por ejemplo, entre los estoicos, quienes al parecer la heredan y dividen su propio 'sistema' en tres 'partes', respectivamente bautizadas ciencia 'lógica', ciencia 'física' y ciencia 'ética'.

Las diferencias son numerosas[3]. Pero la principal es el hecho bien conocido de que en el 'sistema' estoico en el que están integradas, estas ciencias están relacionadas entre sí y estrechamente coordinadas, de manera tal que la lógica, por ejemplo, prepara a la física y ésta a la ética, la cual de alguna manera corona la totalidad. En Aristóteles, por lo contrario,

[1831], Editio altera quam curavit Olor Gigon, Berlín, 2 vols., 1960. Actualmente, el texto griego de esta edición ha sido reemplazado por el de diferentes ediciones parciales (véase la bibliografía al final de esta obra), pero la paginación, las columnas y las líneas establecidas por Bekker se han mantenido en todas las ediciones posteriores y sirven de referencia para traducciones o citas.

2. Cf. *T*, I, 14, 105b19 ss.
3. En particular, esta distinción de los problemas en Aristóteles no corresponde a una división de las 'ciencias' reconocidas como tales.

la distinción entre tres tipos de cuestiones simplemente está planteada para evitar toda confusión entre problemas rigurosamente diferentes e indicar que estos tipos de problemas son totalmente irreductibles y que, en una perspectiva más general, no se puede derivar la solución de unos de la solución de los otros, aunque a veces existan analogías. La diferencia entre las dos filosofías parece abismal en este sentido. Por ejemplo, contrariamente a los estoicos, Aristóteles nunca ha sugerido la idea de que la naturaleza pueda de alguna manera ofrecer sus principios a la moral.

La consecuencia es que si Aristóteles distingue sin relacionar en un 'sistema' ciertas cuestiones de naturaleza diferente, es imposible reconocer la 'parte' de un todo en cualquier grupo de escritos más o menos relacionados con una u otra de las problemáticas en cuestión, ya que éstas definen horizontes de investigación ajenos los unos a los otros.

A PROPÓSITO DE LOS ESCRITOS DEL *ORGANON*

Esto es particularmente cierto en los casos de los escritos considerados 'lógicos', los cuales se cree que constituyen precisamente un '*Organon*'. Cualesquiera que sean los escritos que se agrupen bajo esta etiqueta, ninguno ha sido especialmente concebido por Aristóteles para enseñar, por ejemplo, el método que utiliza en otros textos filosóficos al tratar un problema ético o físico. Por eso es un poco difícil dar cuenta exactamente de este método, como si éste permaneciera totalmente ajeno a la demostración científica que estudia el supuesto *Organon*. Ciertos intérpretes han pensado, sin duda con razón, que este método era más cercano a los procedimientos de la dialéctica considerados en otra sección del *Organon*. Sin embargo, cuando en esta sección Aristóteles estudia los problemas que deben resolver las discusiones dialécticas, no lo hace simplemente para formar a sus lectores con vista a los análisis que en otro lugar dedica a las cuestiones morales o a los problemas de física. En resumen, el supuesto *Organon* reúne textos que tienen un fin, si no propio, al menos independiente del de los otros trabajos.

Es cierto que en el momento en que Aristóteles se propone explicar las condiciones de una argumentación científica o los medios de concluir a su favor una discusión dialéctica espera darle a su auditorio las herramientas para que, cuando lo necesite, pueda demostrar científicamente o discutir dialécticamente. Pero no porque pretenda personalmente ilustrar

una cosa u otra en sus otros trabajos propiamente filosóficos, sino porque, de manera más verosímil, según él la propia filosofía invita a estudiar las formas de la demostración científica y las condiciones de éxito en una discusión dialéctica.

A propósito de la lógica

A esto cabe agregar que hablar de una 'lógica' aristotélica puede llevar a varios malentendidos. El menor es el que implica un anacronismo, ya que una vez más le debemos a los estoicos el uso, como todos sabemos, de la expresión que designa la ciencia del lenguaje racional que incluye también a la gramática y al estudio del racionamiento silogístico. No se puede extender este uso a Aristóteles de manera retrospectiva.

Sin embargo, hay algo más grave que un error de paternidad. Aristóteles elije la misma palabra ('racional') para indicar un tipo de problema, argumento o examen muy general en tanto que éste hace abstracción de los principios propios de una ciencia *particular*. De ello se deriva que le resulte difícil llamar de esta manera, como lo hacen los estoicos, a una ciencia *particular*, es decir a una parte de la filosofía, ya que la generalidad del punto de vista simplemente racional (o, si uno quiere, 'lógico'), suponiendo que sea el de una ciencia verdadera, la colocaría por encima de las ciencias particulares.

Por otra parte –y esto no es menos importante–, la noción implícita de lógica que uno puede, si quiere, prestarle a Aristóteles, no tiene la extensión que le darían los estoicos, al punto de englobar varias disciplinas. Es por medio de un artificio, inspirado precisamente por el punto de vista estoico, que una cierta tradición antigua se proponía reunir obras de Aristóteles tan diferentes como, por una parte, los tratadoss* sobre el arte oratoria y la dialéctica, y, por la otra, los tratados consagrados al análisis formal de los procedimientos científicos, con el pretexto de que Aristóteles habría elaborado en los primeros una lógica de lo probable y en los segundos una lógica de lo necesario. Algunos antiguos comentadores incluso discutían cuál de estas dos 'lógicas' debía preceder a la otra en el

* N. de la T.: En lo que sigue, y cuando el contexto lo exija, se traducirá el término 'exposé' por 'tratado', para referirnos a una exposición más o menos extensa sobre un determinado tema, que no necesariamente constituye un texto autónomo.

entrenamiento del filósofo. En verdad, la unidad de todos estos trabajos no es realmente factible y las cuestiones que suscita respecto a la prioridad de una parte sobre la otra sólo adquieren sentido en una perspectiva como la de los estoicos en la que la lógica, bajo diferentes nombres, reúne todas estas ciencias del lenguaje racional.

En Aristóteles, ajeno a esta perspectiva, estas ciencias ocultan la diversidad de motivos que justifican sus investigaciones sobre el arte de hablar en público, el método de discusión dialéctica o los problemas epistemológicos de la demostración[4].

Según nosotros se trata de una diversidad de objetivos porque Aristóteles nunca deja de enseñar que estas disciplinas son diferentes, responden a objetivos diferentes y exigen procedimientos diferentes. A sus ojos nada es más impropio que tratar retóricamente un problema matemático o, viceversa, argumentar de manera científica en una demostración oratoria[5].

Sin duda es posible agrupar todos los trabajos en cuestión, y hasta incluir, si se quiere, los tratados sobre el arte poética, pero como si se constituyera una clase de objetos vacíos, en tanto ninguna de estas obras está consagrada a la filosofía en sentido estricto, reducida por ejemplo a la moral y al conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, esto no nos conduce a ninguna parte y más bien lleva a desconocer la diversidad de objetivos que ocuparon a Aristóteles.

A propósito de la lógica en sentido estricto

En la actualidad y desde hace mucho tiempo hay un acuerdo sobre el hecho de que la teoría del silogismo y de la demostración científica constituye, en suma, el núcleo duro de la 'lógica' aristotélica.

Los antiguos consideraban que la teoría del silogismo científico, expuesta en los *Analíticos primeros*, estaba preparada por una teoría de la proposición (expuesta en *De la interpretación*), ella misma preparada por una teoría de los términos (expuesta en las *Categorías*). Este juicio refleja todavía la disposición de 'corpus' que abre el '*Organon*' en el que

4. Nos ocuparemos de estas investigaciones en la segunda parte de esta obra, respectivamente en los capítulos VI, VII y VIII.
5. Cf. *EN*, I, 1, 1094a25-27.

los *Analíticos primeros* están precedidos por el *De la interpretación* y éste por las *Categorías*, como si las premisas del silogismo aristotélico (universalmente del tipo 'A pertenece a B') necesitaran de una teoría previa de la proposición, y como si los términos de cada premisa (A, B o C) requirieran antes de una teoría de los predicables. Nadie comparte de manera muy seria esta convicción, cuya única prueba es un pequeño texto al inicio del 'corpus', bautizado para las necesidades de la causa como 'Categorías', el cual probablemente en pasado se titulaba 'Antes de los lugares', y verosímilmente servía de introducción a la exposición de los lugares dialécticos útiles para la definición.

Sin embargo, la teoría del silogismo científico –la más cercana al punto de vista adoptado actualmente por la lógica formal– va a la par con el estudio de la demostración científica, y concierne a una ciencia que Aristóteles llama 'analítica'. No obstante, su importancia no deriva de que pueda ayudar a comprender los otros tratados. Ella se ocupa de su propio objeto: el estudio de lo que podríamos llamar las condiciones formales de la necesidad deductiva.

A propósito de las dos partes de la filosofía

En la hipótesis de que todos los textos que acabamos de evocar fueran ajenos a la filosofía propiamente dicha, los antiguos atribuían a otros escritos la propiedad de exponer *la* filosofía aristotélica. Como se ha visto, distribuían estos textos en dos grupos, que corresponden vagamente a los problemas que Aristóteles llama respectivamente 'físicos' y 'éticos'. Respecto a la terminología, que sin duda sonaba demasiado restrictiva, la tradición prefirió otra más incluyente, que parecía reflejar mejor las dos 'partes' de la filosofía. Por ende, la tradición habla de los escritos de 'filosofía teorética' y de los escritos de 'filosofía práctica'.

Sin embargo, este lenguaje no es menos inadecuado, sino más. En efecto, sugiere de manera subrepticia que en el seno de la obra que Aristóteles consagró a *la* filosofía, un vínculo estrecho une naturalmente lo que concierne a la teoría y lo que concierne a su aplicación, como si al enseñar lo que es, el filósofo se preparara a enseñar lo que es necesario hacer, o como si *la misma* filosofía que, por ejemplo, estudia las cuestiones generales respecto a la naturaleza, permitiera resolver las cuestiones específicas que suscita la moral.

Ahora bien, nada es más contrario al pensamiento de Aristóteles, para quien las cuestiones físicas no sólo son ajenas a las cuestiones éticas, como ya se ha dicho, sino que además involucran a la filosofía en un ejercicio de conocimiento totalmente inútil para la acción. La filosofía que se interesa en la acción y en las cuestiones específicamente éticas es una cosa; la filosofía que se interesa en la naturaleza y más generalmente intenta comprender lo que es, es otra. Para decirlo mejor, esta última es para él *la* filosofía propiamente dicha, ya que la filosofía es por naturaleza 'teorética', es decir 'meditativa' o, como se dice a veces, 'especulativa': es simplemente una búsqueda del saber.

A propósito de la supuesta filosofía práctica

Esto es tan cierto que la expresión 'filosofía práctica', que él nunca utiliza, sería para Aristóteles una expresión antinómica, ya que según él la búsqueda filosófica es la de una disposición a simplemente conocer la verdad, no la de un 'saber hacer'[6].

La confusión surge a partir de que la tradición trasfiere indebidamente a la *filosofía* una distinción que Aristóteles lleva a cabo respecto a la *ciencia*. En efecto, gracias a que distingue la 'ciencia teorética' de la 'ciencia práctica' y también de la 'ciencia poética'[7], el Estagirita puede asimilar la filosofía a una ciencia teorética. Ahora bien, esta distinción corresponde a la que opone el simple saber 'teorético', es decir 'meditativo', a las formas del saber-hacer que son, por un lado, el saber 'ejecutivo' (es el sentido de la palabra 'praktikos' que no corresponde exactamente al de 'práctico'), y por el otro el saber productivo (es el sentido de la palabra 'poiètikos' que tampoco corresponde exactamente a 'poético'). He aquí en qué consiste fundamentalmente la diferencia entre el saber meditativo y los tipos de saber-hacer, sea ejecutivo o productivo: el saber meditativo tiene como objeto las cosas que tienen en sí mismas sus causas, mientras que los saberes ejecutivos y productivos tienen por objeto cosas (la acción ejecutada o el objeto producido) cuya causa se encuentra, por lo contrario, en el sujeto cognoscente que actúa o produce.

6. Cf. *M*, α, 1, 993b19 ss.
7. Cf. *M*, E, 1, 1025b5 ss; *T*, VI, 1, 145a13-18; VIII, 1, 157a11. La misma distinción se aplica a la inteligencia y a la razón.

Por eso la filosofía, cuyo objetivo es simplemente conocer de manera verdadera las causas de lo que es objetivamente, es asimilada por Aristóteles a un saber meditativo. Y por eso también la filosofía, aún cuando se ocupa de cuestiones éticas, no puede ser asimilable a lo que tradicionalmente se llama 'ciencia práctica': bajo esta última denominación se esconde en realidad la forma particular del saber-hacer que según Aristóteles caracteriza al hombre de acción, mientras que la filosofía que reflexiona sobre la acción sigue siendo una forma de meditación. En efecto, el objeto del saber-hacer son las acciones particulares que tienen sus causas en el sujeto cognoscente que las ejecuta, mientras que, por lo contrario, el objeto de la filosofía es la acción en general o, si se quiere, el tipo de acción que hay que hacer, la cual no tiene, como es evidente, su causa en el filósofo que la conoce.

A propósito de las subdivisiones de la supuesta filosofía práctica

La tradición ha dividido la supuesta filosofía práctica de Aristóteles en dos y, más a menudo, tres partes: la ética, la economía y la política, en función de la existencia de dos o tres series de escritos conservados con estos nombres[8].

En efecto, la filosofía que, por ejemplo, se ocupa de cuestiones éticas, como acabamos de ver en la terminología de Aristóteles no es la filosofía 'práctica'. En ocasiones él la denomina 'la filosofía de las cosas humanas'[9]. Ahora bien, al ser estas cosas las que el hombre realiza (las acciones ejecutables o las cosas producibles que son el objeto del saber-hacer), tal reflexión filosófica puede extenderse a múltiples tipos de saber-hacer. En efecto, existe un número muy considerable de artes, técnicas y hasta oficios a los cuales el filósofo puede aplicar su reflexión para simplemente conocer y así enseñar cómo pueden llegar a sus fines respectivos. En principio, el campo de la filosofía que se interesa por las 'cosas humanas' es ilimitado, contrariamente a lo que dejan entender las perspectivas tradicionales.

8. Existen tres colecciones de *Éticas* (*EN*, *EE* y la *Gran Ética*, esta última apócrifa), una colección apócrifa de *Económicos* y una colección de *Política* que contiene (libro I) un estudio auténtico de la economía.

9. Cf. *EN*, X, 10, 1181b15.

Por otra parte, Aristóteles se aplicó personalmente al estudio de dos técnicas particulares que la tradición, erróneamente, no incluye aquí: el arte retórico y el arte poético. Estos simples estudios no pueden confundirse con el ejercicio del arte oratorio o de la composición poética; son una reflexión sobre sus objetivos respectivos y los medios que hay que poner en práctica para alcanzarlos. De la misma manera, las reflexiones de Aristóteles sobre la economía no son el ejercicio del arte que consiste en producir riquezas, sino un estudio sobre este arte.

Por otra parte, Aristóteles considera que la multiplicidad de las técnicas puede ser reconducida a una suerte de unidad. En efecto, por medio de estas técnicas el hombre persigue la realización de objetivos ciertamente diferentes pero cada uno de los cuales contribuye a alcanzar el fin último de la existencia humana. Ahora bien, el fin último de la existencia humana, siempre según Aristóteles, es el objetivo de una técnica particular que de alguna manera utiliza todas las otras para su propio fin: la política, la cual persigue la felicidad del hombre por medio de la producción de buenas leyes. Dada su posición privilegiada, que Aristóteles denomina 'arquitectónica', la política lleva a cabo a su manera la unidad de todos los saber-hacer. Es ésta la razón por la cual en Aristóteles la filosofía de las cosas humanas se confunde con 'la filosofía que reflexiona sobre la política'[10].

Debido a esto el estudio de las cuestiones éticas por parte del filósofo se presenta explícitamente como un 'procedimiento político'[11]. En efecto, la política, bajo su forma arquitectónica, es esencialmente el arte de legislar, y el filósofo que reflexiona sobre este arte naturalmente tiene que estudiar todo lo que se relaciona con la ley, especialmente la ley constitucional (es el objeto principal de los textos reunidos bajo los títulos de *Políticos*). Sin embargo, la ley tiene como objetivo la felicidad, que es la acción moralmente buena; por ende, el estudio de las costumbres también le incumbe a la política, como dice Aristóteles[12]. De aquí se deriva que esté justificado llamar 'político' al estudio filosófico de las costumbres (objeto principal de los textos titulados *Éticas*).

10. La expresión aparece en *EN*, VII, 12, 1152b1-2. Para la denominación del arte 'arquitectónico' aplicado a la propia política, véase I, 1, 1094a27.

11. *EN*, I, 1, 1094b11.

12. *R*, I, 2, 1256a26-27.

En resumen, la filosofía de las cosas humanas es a la vez más amplia y más unitaria de lo que la supone la tradición apegada a las subdivisiones de una pretendida filosofía práctica. Más amplia porque puede extenderse al estudio de todos los tipos de saber-hacer; más unitaria porque tiene como objeto principal el saber-hacer privilegiado del que depende la felicidad.

A propósito de la filosofía teorética

Tratándose de la 'filosofía teorética' la tradición parece ser más confiable. La tradición considera que Aristóteles distingue entre tres tipos de filosofía o de ciencias meditativas y puede apoyarse sobre textos que establecen sus diferencias en razón de sus objetos respectivos[13]. Se trata de formas de conocimiento irreductibles y Aristóteles excluye la posibilidad de reconducir las unas a las otras, aunque les asigne un rango jerárquico en función de la dignidad de su objeto: la filosofía 'primera' se ocupa de las realidades primeras que son los principios universales, la filosofía 'segunda' se ocupa de las realidades naturales, y la filosofía matemática se ocupa de realidades como el número y la dimensión, las cuales parecen ser solamente atributos de las realidades naturales.

De entrada, sin embargo, es necesario constatar que las obras de Aristóteles no contienen ningún tratado de matemáticas. Y el filósofo toma seriamente en consideración las realidades matemáticas, desde el punto de vista de su estatuto ontológico, sólo en los dos libros que cierran lo que hoy llamamos la *Metafísica*. Estas consideraciones, en el marco de los estudios críticos sobre las sustancias inmutables y eternas, son tan ocasionales como las consideraciones sobre la economía en el marco de los estudios sobre la política. No parece entonces justificado decir que en Aristóteles hay una filosofía matemática así como hay una filosofía primera. Más bien, es conveniente pensar que las reflexiones de Aristóteles sobre las realidades matemáticas forman parte (ocasionalmente) de la filosofía primera, así como sus reflexiones sobre la economía forman parte (ocasionalmente) de sus reflexiones sobre la política.

En el corpus, la filosofía primera se limita a los textos agrupados más o menos felizmente bajo el nombre de 'Metafísica'. El título no es de

13. Véase por ejemplo, *M*, E, 1, 1026a19 ss.

Aristóteles sino más tardío y su invención indica no tanto el olvido de una denominación que el filósofo le habría consagrado, sino la ausencia de un nombre aceptado en tiempos de Aristóteles y por el filósofo mismo para designar a la filosofía, cuando pretende tomar en consideración los principios primeros que la ciencia natural y la ciencia matemática suponen, pero que ni una ni la otra toman en consideración[14].

Puede ser inconveniente preferir una denominación apócrifa, con mayor razón porque en *méta-* física, la preposición *méta* no tiene un significado totalmente claro (en el peor de los casos, podría ser sólo una indicación sobre un orden de lectura o de clasificación de los textos, propuesta por un antiguo erudito: a leerse o clasificarse *después* de los textos de la física). Pero a fin de cuentas no es irrelevante que la filosofía primera sea evocada con referencia a 'lo que es natural' (o a la ciencia natural), ya que el propio Aristóteles insiste en que la razón por la cual la ciencia natural no es filosofía primera sino filosofía segunda es que hay un objeto superior que no toma en cuenta. Ahora bien, es sabido que, contra Platón, fue Aristóteles quien rehabilitó la física, en consecuencia, a expensas de las matemáticas. A partir de esto no es posible encontrar algo con lo que justificar el término 'metafísica', pero ciertamente sí algo que permite comprender que la defensa que Aristóteles hace de la filosofía primera es una manera de indicar los límites de la ciencia natural que, sin embargo, está rehabilitando. A partir de ello es fácil comprender también que si Aristóteles consagró la casi totalidad de *su* filosofía teorética al estudio de la naturaleza, lo que nosotros llamamos tradicionalmente *su* metafísica, cualquiera que sea su importancia, no es más que una suerte de apéndice de aquella, destinada a examinar lo que ésta presupone.

En efecto, es suficiente con mirar superficialmente el corpus para darse cuenta de la importancia sin igual de los trabajos que Aristóteles ha consagrado a la ciencia natural. Estos trabajos no sólo representan la casi totalidad de su filosofía teorética, sino que en cantidad equivalen a más de la mitad de todo el corpus. Esto nos lleva a las conclusiones.

14. Los textos hablan a veces de filosofía primera, a veces de ciencia del ser en tanto que ser, incidentalmente de ciencia teológica... Esta indecisión manifiesta una falta de denominación recibida y también, indirectamente, la novedad del proyecto aristotélico. Al respecto, véase *infra*, cap. XII, pp. 241-273.

Al empezar, insistimos sobre la diversidad de las preocupaciones del filósofo. Ésta es innegable. Pero estas preocupaciones permiten identificar ciertas constantes.

La primera y más evidente de éstas, indudablemente, se deriva, como acabamos de notar, de la inmensa acumulación de los trabajos de ciencia natural, al lado de los cuales –deberíamos decir, a la sombra de los cuales– todos los otros trabajos de los que hemos hablado no tienen más que un peso relativamente modesto.

Los estudiosos no han perdido esto de vista, al punto tal que le han pegado a Aristóteles la etiqueta de 'un Asclepíada', hijo, nos dicen, del médico Nicómaco. Esta filiación no se encuentra entre los datos seguros de una biografía, pero en el aspecto simbólico ciertamente traduce una herencia espiritual. Aristóteles es, a su manera, el heredero principal de la larga tradición de sabios griegos fascinados por la naturaleza y, entre ellos, de los médicos para los que ésta constituía un objeto de conocimiento obligado.

Con su colaborador Teofrasto, Aristóteles es también el origen de una escuela de pensamiento en la que la exploración de la naturaleza ocupa un lugar preponderante, si no exclusivo, prueba de la fuerza del impulso inicial del maestro. La impresión que las preocupaciones naturalistas del filósofo dejaron sobre el historiador es todavía demasiado fuerte como para que éste no se ocupe de los numerosos textos que la atestiguan. El próximo capítulo estará consagrado a ellos.

Respecto a éstos, ¿cómo, en definitiva, aparecen los otros textos que nos ha dejado?

Se ha sugerido que los que traducen, según la tradición, una verdadera preocupación filosófica son una especie de apéndices.

Esto es cierto no sólo de las investigaciones consagradas a la filosofía primera, que se dedican a los presupuestos de la naturaleza y de la ciencia natural, sino también de los trabajos consagrados a la política, ya que al tomar en cuenta los asuntos humanos se ocupan, en efecto, de lo que es irreducible a la naturaleza. Secundarios desde el punto de vista cuantitativo y por el hecho de que toman en consideración lo que escapa a la ciencia natural, estos apéndices no son, sin embargo, accesorios, sino todo lo contrario. Hoy en día, cuando la ciencia natural de Aristóteles ha sido

superada respecto a muchas cuestiones, estos textos son hasta capaces de llamar la atención de manera privilegiada –a ellos se dedicará la última parte de esta obra–. Pero el historiador tiene que observar que ellos representan, en el espíritu de Aristóteles, lo que le queda a la filosofía una vez que se ha explorado cuidadosamente a la naturaleza: las cuestiones humanas y las cuestiones divinas igualmente sustraídas al objeto del físico ya que, como veremos, la inteligencia *(noûs)*, rigurosamente incorpórea, es para Aristóteles lo que nosotros, los hombres, tenemos en común con los dioses.

La otra constante que aparece es quizás la que muestra en los diferentes ámbitos la preocupación por entender cómo y según qué condiciones la razón contribuye al éxito de las ciencias y de las técnicas. Si Aristóteles se ha preocupado de la ciencia demostrativa en general es porque las ciencias, naturales y sobre todo matemáticas, le parecen ofrecer, con la demostración, la ilustración de la manera en la que el razonamiento puede dar cuenta de un conocimiento verdadero. El mismo tipo de observación, pero en otros contextos, le parece que pudiera hacerse a propósito del arte oratorio y del arte de la discusión, es decir la dialéctica, en la que la razón puede dar cuenta de una opinión verosímil. Esto en parte explica la atención que Aristóteles reserva a estas disciplinas no filosóficas y sobre todo la insistencia con la cual coloca al razonamiento al centro de las disciplinas en cuestión. El interés que provocan en Aristóteles, sin embargo, se explica perfectamente sólo en el contexto histórico en el que tuvo que defender a su filosofía, como discípulo de Platón, tal como lo veremos en la segunda parte de esta obra. Pero primero hablemos del naturalista.

CAPÍTULO II

El proyecto del naturalista

El programa de investigación

En la inmensa cantera de las investigaciones emprendidas por Aristóteles para entender la naturaleza, el intérprete dispone de algunos recursos cuando desea descubrir un plan de conjunto. Dispone de un texto en el que el naturalista a grandes rasgos indica su proyecto. Este texto es interesante por dos razones. Por un lado, revela explícitamente la existencia de un proyecto deliberado que el filósofo quería llevar a cabo. Por el otro, indica en una secuencia precisa las diferentes etapas ya recorridas o que todavía se deben recorrer para así conducir a buen término el estudio de la naturaleza en su conjunto:

> Se ha tratado ya con anterioridad acerca de las causas primeras de la naturaleza y de todos los movimientos naturales, así como del orden de los astros con arreglo a la traslación superior y de los elementos corpóreos, cuántos y cuáles son, y de su recíproca transformación, como también acerca de la generación y la corrupción en general. Queda aún una parte de este estudio a lo que todos los predecesores han venido llamando meteorología (...). Una vez tratados estos temas, veremos si podemos dar alguna explicación, con arreglo al método establecido, sobre los animales y las plantas, tanto en general como en particular; pues una vez expuestas estas cosas, estará prácticamente realizado todo lo que nos propusimos al principio[15].

15. *Me*, I, 1, 338a20-26 y 339a5-9. [Trad. Miguel Candel, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 245-246.]

¿En qué momento de la carrera del investigador se detuvo este ambicioso proyecto? No lo sabemos. ¿Hasta qué punto las obras de Aristóteles que conservamos corresponden a las diferentes etapas de este proyecto? No hay acuerdo al respecto, ya que según algunos las etapas en cuestión son indicadas de manera alusiva y parcial. Sin embargo, las incertidumbres no impiden reconocer el valor del documento. Es necesario inspirarse en él para comprender la ambición del naturalista.

La introducción general

En este documento, Aristóteles ubica en primer lugar los tratados que refieren a las causas primeras de la naturaleza y el movimiento natural. La característica de estos tratados es su perspectiva universal. Se proponen explicar la naturaleza en general; en ellos los movimientos naturales son considerados en sus rasgos comunes, independientemente de sus formas particulares.

Parece indudable que, gracias a tal perspectiva universal, los tratados en cuestión ocupan la primera fila, que le correspondería a una introducción general. Ésta no aborda de manera precisa ninguno de los temas considerados en las etapas posteriores, sino que propone una reflexión global suscitada por todos estos temas. Éste es el alcance de los diferentes textos reunidos (en ocho libros) bajo el nombre de 'Lección de ciencia natural' o *Física*.

Esta 'lección', sin embargo, no es una simple introducción. Al considerar a la naturaleza en su conjunto, está en condiciones de examinar su explicación y de mostrar que los componentes de la naturaleza no dan cuenta de él de manera total o definitiva. De esta manera, la ciencia natural lleva (libros VII y VIII) a proponer un objeto que la rebasa.

El objeto de la *Física*: la explicación del movimiento natural

Sin embargo, desde un comienzo y de suyo la ciencia natural tiene como objeto el movimiento, que Aristóteles considera real. Se trata también, como se sabe, de una suerte de desafío lanzado por Parménides y sus seguidores, para quienes la noción de 'seres que se mueven' parecía antinómica. El ser, según Aristóteles, no se opone al devenir, como la realidad a las apariencias ilusorias; el conocimiento científico puede extenderse

al devenir porque él mismo es una realidad. Según Aristóteles, esto está demostrado por la inducción, basada en la experiencia sensible, y por la refutación por absurdo de las posiciones de los eléatas que defienden la tesis contraria. La *Física* se ocupa de recordarlo en numerosas ocasiones[16].

Dicho esto, la ciencia natural no toma en consideración de manera indiferente todas las clases de devenir, sino, de manera muy precisa, la clase de los seres naturales, que de acuerdo con nuestro filósofo son aquellos que poseen en sí mismos el principio de su movimiento[17]. Los *naturalia* se oponen a dos tipos de realidades: los *artefacta* (o producibles) y los *acta* (o ejecutables), es decir, todas las cosas que empiezan a existir por la decisión y la intervención de un ser humano externo. Entre estas cosas, en el fondo humanas, y los seres naturales, que llegan a ser, si así puede decirse, *sponte sua*, para Aristóteles sólo existe una analogía, que se explica porque el arte 'imita' a la naturaleza, en muchos casos para llevarla a cumplimiento[18].

En cuanto a los movimientos de los seres naturales que hay que explicar, Aristóteles insiste incansablemente en la necesidad de distinguir los que son en sí mismos naturales de los que son obligados o forzados y, por ende, contra natura[19]. Esta distinción es particularmente importante para el estudio de los cuerpos simples y la cuestión de la gravedad.

No es casual que Aristóteles formule los propósitos preliminares de la *Física* hablando de exposiciones 'sobre las causas primeras de la naturaleza'. Aproximadamente la mitad de la *Física* (los cuatro o cinco primeros libros) está directa o indirectamente consagrada al estudio de las causas del devenir natural. Esto se debe a que para Aristóteles el conocimiento científico es un conocimiento explicativo que no sólo se propone observar, sino también dar razón de los fenómenos[20].

Además, la multiplicidad de estas causas, claramente evocada, da cuenta de una posición resueltamente hostil a las formas reduccionistas del monismo. La ambición de Aristóteles, como veremos, es explicar la naturaleza de la manera más completa posible[21]. Por otra parte, el llamar

16. Para empezar, véase *P*, I, 3 y II, 1, 193a4-10.
17. Cf. *P*, II, 1, 192b13-16.
18. Sobre la analogía, véase por ejemplo *P*, II, 8, 199a8-15.
19. Cf. *P*, IV, 8, 215a1-6; V, 6, 230a18-b9; etc.
20. Véase al respecto nuestro capítulo III, pp. 65 ss.
21. La pluralidad de las causas no sólo implica que hay que explicar diferentes cosas, sino también que una misma cosa tiene muchas causas, cf. *P*, II, 3, 195a15-b16 y *M*, Δ, 2.

la atención sobre las causas 'primeras' deja entender que existe una cierta jerarquía entre los principios de explicación[22].

Para terminar, si bien la *Física* trata del movimiento en general y desarrolla una 'cinemática' global, también distingue de manera rigurosa diferentes formas de movimientos. Ahora bien, son estas diferencias las que en gran medida explican la continuación de los estudios particulares emprendidos por el naturalista.

LAS FORMAS DE LOS MOVIMIENTOS

Desde su punto de vista universal, la *Física* considera como 'movimientos' a todos los tipos de cambios observables en la naturaleza. Desde un punto de vista formal, éstos son muy diferentes. Aristóteles sostiene que en realidad las especies de movimientos o de cambios son tan numerosas como las del ser[23]. Tal referencia al ser, por otra parte, de paso autoriza la célebre definición del movimiento en general: el movimiento, dice Aristóteles, es la realización del ser potencial en tanto que tal[24]. Al ser el despliegue de una virtualidad, el movimiento se presenta entonces bajo la misma multiplicidad de formas que el ser virtual.

Sin embargo, en esta diversidad, Aristóteles lleva a cabo ciertas distinciones[25]. Dejando de lado el cambio radical que se lleva a cabo de un término a su contradictorio –sea de un sujeto a un no-sujeto (destrucción) o de un no-sujeto a un sujeto (generación)– , Aristóteles reserva el nombre de movimiento de manera más estricta sólo a los cambios que se llevan a cabo de un término a su contrario en el mismo sujeto. En ese caso, distingue tres tipos de movimientos, formalmente irreductibles, según que el cambio sea cualitativo (alteración), cuantitativo (crecimiento o disminución) o simplemente local (transporte).

Integrado entre las formas de movimientos propiamente dichas (un transporte de izquierda a derecha implica contrarios), y más generalmente, conforme a la definición universal del movimiento (el transporte natural es el despliegue de una virtualidad), el desplazamiento es entonces sólo una forma de movimiento entre otras, pero es la forma más simple, la

22. Cf. *P*, II, 3, 195b22-25.
23. *P*, III, 1, 201a8-9.
24. *P*, III, 1, 201a10-11.
25. Respecto a lo que sigue, véase *P*, V, 1-2.

que supone, en un sujeto, la virtualidad más elemental y más común de la naturaleza.

Ahora bien, la naturaleza presenta varias formas de movimiento local que pueden distinguirse rigurosamente por medio de la abstracción matemática[26]. La mayoría son complejas o compuestas, pero suponen movimientos simples de dos tipos: el movimiento lineal y el movimiento circular. Aristóteles piensa que este último posee una prioridad decisiva sobre el primero, ya que es el único que puede ser continuo: argumenta que en la naturaleza el movimiento rectilíneo no puede realmente ir hasta el infinito; un perpetuo ir y venir en línea recta requiere de una pausa para poder regresar, mientras que el movimiento circular presenta una perfecta continuidad.

Estas consideraciones implican que si este último movimiento simple existe de manera natural, es entonces lo propio del primer cuerpo simple moverse eternamente de manera circular. De ello se deriva la prioridad que se le reserva, en los estudios particulares de las ciencias naturales, al estudio del cielo.

EL MOVIMIENTO DE LOS CUERPOS CELESTES

Aristóteles alude a este estudio al hablar de los tratados consagrados 'al ordenamiento de los astros según el transporte superior'. La fórmula remite especialmente al cuerpo celeste en forma de esfera que según él limita el universo y arrastra en su movimiento perpetuo y circular sobre sí mismo a las estrellas del firmamento. Dicho cuerpo lo lleva al estudio del cuerpo celeste en general, común a todas las esferas astrales animadas por el mismo movimiento circular.

Los tratados que lo abordan están contenidos en los dos primeros libros de un trabajo titulado *Acerca del cielo*; al respecto, son brevemente consideradas varias cuestiones de astronomía para las cuales Aristóteles no duda en remitir a las matemáticas. Sin embargo, no es un tratado de astronomía. La preocupación principal del físico consiste en hacer reconocer como único constituyente de la materia celeste a un cuerpo simple, elemental, rigurosamente ajeno a los elementos que nos son familiares aquí abajo.* La tradición lo llamará 'éter'.

26. Respecto a esto, véase *P*, VIII, 7-9.
* N. de la T.: El término utilizado es *'ici-bas'(enthauta)*, el cual remite a la tradición

Incorruptible, inalterable, de cantidad constante, pero también sin peso, según Aristóteles este cuerpo elemental tiene sólo una potencialidad: el movimiento sobre sí mismo. Ninguna observación revela directamente la naturaleza de este cuerpo heterogéneo, la cual se impone solamente como explicación material de los movimientos celestes perfectamente continuos. Aristóteles piensa que si estos últimos movimientos, todos semejantes, son en efecto naturales y no forzados, entonces deben tener una naturaleza cuya potencialidad corresponde solamente a las características de este movimiento simple.

Aristóteles va más allá. La necesidad de un cuerpo simple de tal naturaleza, impuesta por la consideración de las revoluciones celestes, según él, permite explicar la existencia, también necesaria, de otros elementos, naturalmente dotados de otros movimientos[27]. Si el movimiento giratorio del universo en su conjunto supone un centro naturalmente inmóvil, éste (la Tierra) tiene que estar constituido por otra sustancia, naturalmente pesada (centrípeta), la cual a su vez exige un contrario, es decir, una sustancia naturalmente ligera (centrífuga); esto implica intermediarios. De esta manera se deduce necesariamente la existencia de otros elementos naturales.

Por su parte, es evidente que la materia celeste no explica todo. ¿Por qué, por ejemplo, los movimientos planetarios son más numerosos y menos simples en las regiones medianas del universo que en las regiones cercanas al centro, si estos planetas medianos están cerca de la revolución exterior de las estrellas fijas del firmamento, que es perfectamente simple[28]? Para garantizar, a pesar de las apariencias, un orden de perfección decreciente que va de la periferia al centro, Aristóteles evoca otra cosa además de la materia celeste. Aunque estén constituidos por un cuerpo simple, los seres celestes no son cuerpos simples y deben ser entendidos como seres animados, análogos a los seres vivientes que conocemos y que presentan grados de perfección diferente según los géneros (plantas o animales), las especies y hasta los individuos. De esta manera un movimiento simple es suficiente para que el ser de la esfera de las estrellas

que desde Platón refiere a la oposición entre lo cambiante y lo permanente, siendo lo primero lo señalado como 'aquí abajo' y lo segundo como 'el allá' (*'lá-bas', ekei*).

27. Respecto a esta deducción, véase *DC*, II, 3.

28. Ésta es una de las preguntas que surgen en *DC*, II, 12.

fijas pueda alcanzar su fin; varios son necesarios a los seres intermedios, mientras que, más alejados de la periferia, el Sol y la Luna no están en condiciones de alcanzar la misma perfección y sus movimientos menos complejos atestiguan su imperfección.

Hoy todas las especulaciones de este tipo nos hacen sonreír. Sin embargo, revelan en Aristóteles un acercamiento muy significativo a la naturaleza, que combina, como veremos más adelante, una explicación material y una o muchas de otro tipo, sin las cuales el orden natural permanece, según él, incomprensible. Aquí, en su aplicación al orden celeste, tal forma de proceder parecería de una audacia inaudita, sobre todo teniendo en cuenta la pobreza de la observación de los fenómenos celestes, aunque, paradójicamente, el físico no deja de llamar la atención sobre estos fenómenos[29]. Sin embargo, para el intérprete actual es más interesante la manera de proceder que sus resultados.

Consecuencia de una observación deficiente y, en la época, de las escasas aportaciones matemáticas (geometría) para el establecimiento de los hechos astronómicos (las distancias celestes, por ejemplo), el físico se esfuerza por establecer por qué, en el cielo, los movimientos naturales son perfectos y por ello primeros. Sin embargo, Aristóteles se detiene poco en este mundo inaccesible y su mirada baja prontamente a la Tierra.

Los movimientos y los cambios de los otros cuerpos elementales

Del cuerpo elemental que se mueve naturalmente en círculos se diferencian los otros cuerpos elementales del universo, los cuales de manera natural se mueven en línea recta, de manera centrífuga o centrípeta. Aristóteles se dedica a demostrar que son cuatro (el fuego, la tierra, el aire y el agua), que tienen cualidades contrarias (calor y frío, por ejemplo) y que se transforman unos en otros.

Con esta demostración, que ocupa los dos últimos libros del tratado *Acerca del cielo* (constituyendo en su conjunto un tratado acerca de los elementos), se relaciona íntimamente un tratado 'Sobre la generación y la corrupción bajo su forma común' (tratado que se conserva en un texto del mismo nombre). Todos los tipos no sólo de movimientos sino de cambios

29. Esta insistencia critica la negligencia de sus predecesores: cf. *DC*, II, 13, 293a29-30.

naturales están aquí considerados, tal y como se observan únicamente en el mundo sublunar, al nivel más elemental.

Dos preocupaciones dominan este argumento. La primera es la voluntad de descartar la hipótesis según la cual la corporeidad natural podría reducirse de manera más fundamental a una dimensión, indivisible o atómica, de tipo matemático. Los argumentos de Aristóteles son tomados en parte de las propias matemáticas. No hay, dice él, dimensiones indivisibles[30]. Por el otro lado, invocan imposibilidades de orden físico. Por ejemplo, un imponderable, infinitamente pequeño, no puede servir para constituir una cosa de peso; tampoco ninguna figura geométrica da cuenta de las propiedades naturales de los cuerpos[31]. Los cuerpos elementales, inseparables en constituyentes específicamente diferentes[32], tienen entonces como principios las diferencias, de número limitado, que corresponden a las cualidades sensibles primordiales (las del tacto). Entre éstas, Aristóteles distingue lo pesado y lo ligero, los cuales corresponden precisamente a los movimientos naturalmente descendentes y ascendentes de los elementos opuestos, y de otras cualidades, activas y pasivas, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, cuyos efectos múltiples corresponden a otros cambios naturales que afectan a los elementos o los transforman los unos en los otros[33].

La segunda preocupación de Aristóteles es defender la tesis de que los elementos, aunque sean principios constitutivos de todos los cuerpos naturales, no son ellos mismos ingenerables e indestructibles, sino que pueden mutarse los unos en los otros y por ende poseen una materia común[34]. Esta 'materia' no es ella misma un constituyente más elemental que estaría presente en todas partes, cualificado de manera diferente, sino la parte de indeterminación que presenta cada uno de los elementos y que le permite convertirse en otro elemento. Por ello Aristóteles ve la transformación mutua de los cuerpos elementales como ejemplo de toda generación o corrupción, porque en cada elemento ve no sólo las cosas determinadas que pueden ser alteradas, sino también las cosas indeterminadas, 'materias' de transformaciones recíprocas bajo el efecto de las interacciones. La doble naturaleza del elemento, material (o pasiva) y formal (o activa) explica el fenómeno de su generación y de su destrucción.

30. Cf. *P*, VI, 1, 231a21-25; *DC*, III, 1, 299a1-11; *GC*, I, 2.
31. *DC*, II, 1, 299a31 ss.
32. Cf. *DC*, III, 6, 305a22 ss.
33. Sobre todo esto, véase en particular, *GC*, II, 2.
34. Cf. *GC*, II, 4. La materia es común en el sentido de que cada elemento puede convertirse sucesivamente en todos los otros y regresar a ser, cíclicamente, lo que es.

Por añadidura, Aristóteles piensa que los elementos, raramente en estado puro, no son plenamente lo que son fuera del lugar natural que ocupan en el universo: lo absolutamente pesado en la región del centro y lo absolutamente ligero en la periferia, en continuidad con el cuerpo astral. El desplazamiento rectilíneo natural de cada uno de ellos, en un sentido o en el otro, es entonces, según él, el efecto de una indeterminación y de una potencialidad que lo afectan fuera de su lugar natural[35]. Esta potencialidad o materia local es entonces la de un elemento todavía no enteramente constituido en un plano formal que se convierte en tal, una vez que está en su lugar propio, en reposo.

Rodeado por los movimientos eternos del cielo, el mundo sublunar de Aristóteles está globalmente constituido por estratos elementales dispuestos en esferas inmóviles concéntricas (fuego, aire, agua, tierra) que interactúan entre sí. Estas interacciones están al origen de los fenómenos que el naturalista intenta explicar en otra serie de trabajos.

Los fenómenos del mundo inorgánico

El tema de estos trabajos, dice Aristóteles, es lo que todos sus predecesores llamaban la 'meteorología'[36]. En efecto, ésta se ocupa del conjunto del mundo inorgánico, cuyo estudio, en Aristóteles, engloba las manifestaciones luminosas de la alta atmósfera, seca, caliente e inflamable, las manifestaciones que afectan la baja atmósfera, en la que el aire es más húmedo y lluvioso, pero también soporta el efecto de las exhalaciones calientes por refracción del calor solar proyectado sobre la Tierra, así como los múltiples fenómenos geológicos, hidrográficos o mineralógicos que caracterizan el elemento inferior, es decir, el cuerpo central del universo.

A pesar de la diversidad confusa de todos estos fenómenos, Aristóteles cree poderles asignar una cierta unidad, suponiendo que fundamentalmente ponen en juego dos o más de los cuatro elementos sublunares, afectados de maneras múltiples y complejas.

35. Cf. *DC*, I, 8, 277a12 ss.
36. *Me*, I, 1, 338a26.

Como siempre, hechos más o menos confiables y más o menos observables son registrados y apreciados por el naturalista. Pero son las causas de estos hechos las que en última instancia exigen su perspicacia. Y las explicaciones que el naturalista propone son conformes a una manera de proceder que ya hemos notado respecto al estudio del cielo.

Si se trata, por ejemplo, de explicar los fenómenos luminosos de la alta atmósfera[37], Aristóteles apela en principio a una causa de tipo material: la exhalación caliente y seca que constituye una reserva inflamable. Pero ésta no es suficiente para dar cuenta del fenómeno y exige además una causa motriz: el movimiento de la translación celeste superior que, por medio de la fricción, inflama el combustible. La comprensión del fenómeno parece fuera de alcance sin esta doble explicación. No es necesario dar otros ejemplos.

La ciencia natural, es necesario notarlo con cuidado, tiene aquí un aura mecanicista, todavía más marcada por el hecho de que Aristóteles debe resistir a la tentación de introducir en el estudio de los fenómenos en cuestión una perspectiva finalista. Sin lugar a dudas, la lluvia es necesaria para la cosecha, pero no cae por esta razón ni tampoco, en consecuencia, se explica por ella[38].

Por otra parte, Aristóteles insiste en el hecho de que los fenómenos que aquí intenta explicar no son comparables con los que se observan en el cielo propiamente dicho (el espacio astral). La naturaleza, dice, está aquí 'menos ordenada que la del primer elemento de los cuerpos'[39]. En el orden fenoménico, esto implica menor regularidad o periodicidad y, en el orden causal, menor necesidad. A ese respecto, el orden celeste parece obedecer a una necesidad absoluta que se traduce en una perfecta regularidad, sin excepción, mientras que el orden corporal sublunar parece seguir una necesidad muy hipotética, ya que la causa potencial no siempre es seguida por un efecto, lo cual se traduce en una menor regularidad, sujeta a las excepciones. El naturalista le deja entonces un amplio lugar al azar, del que nunca se aleja al intentar explicar 'nuestro' mundo y, en éste, los fenómenos inorgánicos.

37. En *Me*, I, 4, 341b1 ss.
38. El ejemplo es tomado de *P*, II, 8, 198b18 y allí se discuten sus consecuencias.
39. *Me*, I, 1, 338b20-21.

Todos los estudios aquí evocados, aunque manifiestan una investigación de amplitud muy considerable, no son nada en comparación con los que Aristóteles coloca al final de su empresa, como un fin, y que en definitiva le han valido su reputación de 'Asclepíada': las investigaciones sobre el mundo viviente, el de los animales y las plantas.

Hasta el día de hoy el proyecto de estudiar las plantas y los animales, si fue llevado a cabo, no aparece en ningún escrito auténtico[40]. El botánico, en Aristóteles, se revela sólo a través de algunos pocos comentarios, significativos pero dispersos, del zoólogo. En cuanto al trabajo del zoólogo, es posible ver su alcance en una serie impresionante de tratados, que presentan un cierto orden.

El mundo de los animales: la investigación sobre los fenómenos

El orden en cuestión se deriva en parte del método general puesto en práctica por el naturalista; el mismo, precisa Aristóteles, que se ha seguido en las investigaciones precedentes. Nos parece entender que al inicio se trata de establecer los hechos. Bastante raros en el estudio de los cielos porque son difícilmente accesibles; bastante más numerosos en el estudio del mundo sublunar inorgánico ya que están más a nuestro alcance. Hasta este momento, los hechos comprobables han sido registrados o establecidos al mismo tiempo que sus causas. Sin embargo, ahora que Aristóteles toma en consideración lo viviente, y en particular, el mundo animal, los hechos son el objeto de una investigación y de un análisis separados, anteriores al estudio de sus causas. Éstos son el objeto de la gigantesca *Historia de los animales* (en diez libros, el último probablemente no auténtico[41]). El término 'historia' se refiere aquí a la investigación del coleccionista que consiste en recoger una documentación factual, si se quiere puramente fenoménico.

40. El corpus contiene un tratado 'Sobre las plantas' que se ha reconocido como apócrifo. Varios tratados sobre el tema fueron compuestos por Teofrasto, sucesor de Aristóteles, con el mismo espíritu y siguiendo el mismo programa que en su estudio sobre los animales.
41. Otras investigaciones que se llevaron a cabo están perdidas al día de hoy, así como las tablas anatómicas a las que los textos consagrados a veces aluden ocasionalmente.

La excepcional riqueza de la documentación disponible (en principio se extiende a la multiplicidad sin límites de las formas animales) ha llamado la atención de Aristóteles y por así decirlo la ha estimulado, especialmente en contraste con la relativa pobreza de los fenómenos celestes accesibles a la observación. De esta manera, a la fascinación que ejercen los movimientos astrales en su 'divino' ordenamiento, Aristóteles opuso expresamente la atracción de la exuberante diversidad de la naturaleza viviente, en sus más modestas y a veces más repulsivas manifestaciones, como una invitación a tomar en cuenta ésta al menos tanto como aquella[42]. Siempre a gusto en todas partes, aun cuando dispone de pocos fenómenos, Aristóteles se alegra de la ventaja de una documentación variada y detallada, precisamente porque tiene la impresión de que la ciencia sólo puede avanzar sobre el terreno de los hechos establecidos.

La abundancia de los datos recogidos en la *Historia de los animales* es tal que se le han atribuido al naturalista colaboradores y hasta, equivocadamente, la ayuda de Alejandro Magno, durante su viaje a Oriente. Sin embargo, es necesario no subestimar los conocimientos librescos de Aristóteles. Ciertamente, ha visto algunas de las especies de las que habla, ha observado su anatomía, a veces las ha disecado para verlas mejor, ha recogido por aquí y por allá las observaciones de los hombres del oficio, pescadores, criadores o cazadores, pero sobre todo ha examinado atentamente los recuentos de los viajeros y la literatura griega en general con la habilidad de un archivista.

La documentación así recogida no está clasificada según los principios de una 'sistemática'.

Para empezar, Aristóteles describe los principales órganos de los animales llamados 'sanguíneos' (a grandes rasgos, los vertebrados), empezando por el hombre (libro I) y distinguiendo, para el conjunto de las especies y géneros del mismo grupo (cuadrúpedos vivíparos y ovíparos, aves, peces...), las partes externas y las partes internas (libros II y III, 1). Sus 'partes', llamadas 'homeómeras', tales como la sangre o el tejido carnoso, se describen separadamente (continuación del libro III). Los animales 'no sanguíneos' (invertebrados) son considerados sucesivamente (libro IV) y su descripción culmina en una suerte de anatomía comparada.

42. Véase al respecto el pasaje conocido como 'el elogio de la biología' en *PA*, I, 5, 644b22-645a23.

En segundo lugar, viene una corta exposición sobre el apareamiento de los animales sexuados (libro V, 1-14) y después un largo tratado de embriología, pasando del caso de los animales 'no sanguíneos' al de los animales 'sanguíneos' (final del libro V y libro VI), y esta vez el caso del hombre ocupa el último lugar (libro VII).

Para terminar, Aristóteles presenta una vasta investigación de etología animal, considerando las formas de nutrición según los lugares, formas de migración, de hábitat, etc. (libro VIII) y los tipos de caracteres atribuibles a las principales especies (libro IX).

Parece claro que las secciones principales de la obra preparan cada una un material que hay que estudiar ulteriormente, es decir, que hay que explicar. Lo hemos verificado con bastante claridad, en todo caso, respecto a las dos principales.

La explicación del viviente en general

Lo que a grandes rasgos corresponde a la primera sección de la *Historia* es un estudio que se propone dar cuenta de la anatomía comparada que se encuentra en esta sección. Este estudio es general en el sentido de que engloba todas las principales funciones a excepción de las que requieren de un examen especial.

Aquí ya no se trata de describir hechos o fenómenos sino de explicarlos. Esto es lo que intentan los textos de *Partes de los animales*. El título recuerda que los datos esenciales de la zoología descriptiva no eran las subdivisiones del reino animal (clasificación en géneros y especies) sino las partes que el anatomista pone en evidencia en cada animal.

Así se descubre que la puesta en evidencia de las partes del animal es ya, para el animal en su conjunto, la puesta en evidencia de un elemento de explicación, debido a que el todo está constituido por partes como por una materia[43], la cual sin embargo no es suficiente para dar cuenta de lo que es.

En efecto, Aristóteles distingue dos tipos de partes y por ende dos niveles de explicación material. En un primer nivel, hay partes llamadas 'homeómeras' como la sangre, la carne o el hueso que se analizan en partículas semejantes y que están constituidas por los mismos elementos

43. 'Materia' es uno de los significados de la palabra 'parte' según *M*, Δ, 25, 1023b19-22.

que se encuentran en los cuerpos inorgánicos del mundo sublunar, es decir de la materia fundamental. En un segundo nivel se encuentran las partes llamadas 'anomeómeras', como el rostro o la mano, que se analizan en componentes no semejantes, la nariz o la boca, la palma o los dedos, los cuales están compuestos por partes homeómeras de primer nivel (la mano está hecha de carne, de sangre y hueso...), es decir que tienen como materia las partes inferiores[44].

Pero la explicación material, según Aristóteles, no es suficiente para dar cuenta de ninguna de ellas. Los mismos elementos fundamentales de los que están compuestos la sangre y el hueso no explican enteramente la naturaleza de la sangre o del hueso en su especificidad. De manera semejante, el hueso, la sangre y la carne, de la que están hechos todos los miembros, no son suficientes para explicar la naturaleza específica de cada uno de ellos. En todos los casos es necesario remitir a la 'forma' de la parte, la cual según Aristóteles aparece claramente sólo si uno considera la función que esta parte desempeña en el sistema en el que tiene lugar[45]. La sangre, constitutiva de todos los órganos en los animales sanguíneos, se encarga, por ejemplo, de la nutrición[46]; tal miembro, constitutivo de tal tipo de animal, tiene la función locomotora; la mano, constitutiva del cuerpo humano, funge como 'instrumento de instrumento'[47], etc.

Aristóteles insiste mucho en este tipo de explicación finalista sin la cual, dice, la naturaleza profunda del viviente permanece oscura[48]. La ciencia natural que se inscribe de esta manera en una perspectiva teleológica responde a la convicción de que, si el todo no puede comprenderse sin el conocimiento de las partes, de manera recíproca las partes no pueden tampoco comprenderse sin el todo. El conocimiento de los animales pasa obligatoriamente por el análisis, a diferentes niveles, de sus constituyentes (la 'materia' animal); por su parte, el conocimiento de estos últimos pasa también obligatoriamente por la consideración de sus funciones, constitutivas del animal como ser viviente. La 'forma' de un órgano no es aquí su configuración exterior, que permanece igual en el cadáver, sino la función que tiene en el viviente.

44. Cf. *PA*, II, 1, 646a 8-647a2.
45. Cf. *PA*, I, 1, 640a10 ss.
46. Cf. *PA*, II, 2, 647b29 ss; 3, 649b20-650b13.
47. Cf. *PA*, IV, 10, 687a6 ss.
48. Cf. *PA*, I, 1, 639b11-640a10.

Hay que hacer notar dos cosas que conciernen a la perspectiva en la cual Aristóteles se inscribe. Para empezar, sus límites. Todo lo que forma parte del animal no se explica necesariamente de manera teleológica. De esta manera, el color de los ojos, piensa Aristóteles, no tiene un fin, precisamente porque no es constitutivo del ojo y no sirve ni directa ni indirectamente a la función visual[49].

Por otra parte, la multiplicidad de las funciones correspondientes a los diferentes órganos (a veces al mismo órgano) se encuentra integrada en la unidad que forma el animal. Hay que preocuparse entonces, en una perspectiva teleológica, de lo que contribuye a la constitución y al mantenimiento de la unidad del sistema viviente en su conjunto. Para responder a esta preocupación, Aristóteles apela a las funciones del sistema vascular que transporta la sangre y que está centralizado en el corazón[50], el cual es sede de la hematopoyesis, el principal órgano del viviente y el primero que se forma en el estado embrionario. Es el conjunto principal de la vida nutritiva y sensitiva, ya que la sangre que transporta en todo el cuerpo es la fuente de la nutrición y de la forma más común de sensibilidad (sensación táctil). En el animal, la sensibilidad, como la nutrición, contribuye al mantenimiento del sistema del viviente.

La explicación de la reproducción animal

Los estudios que contiene *Partes de los animales* anuncian al final un tratamiento especial consagrado a la generación de los animales[51]. Conservado en un texto que lleva este título, el estudio particular del que allí se habla responde a grandes rasgos a la segunda sección de la *Historia de los animales* que, como se recordará, describía las formas de reproducción animal.

Además de un estudio general que provee los principios de explicación comunes (libro I), *Generación de los animales* ofrece diferentes ensayos cuyo objetivo es explicar cómo se reproducen los vivíparos, los ovovivíparos, los ovíparos y los 'no sanguíneos' (libros II- III); luego, cómo progresa la vida embrionaria, cómo se puede dar cuenta de la herencia y la teratogénesis (libro IV); finalmente, cómo pueden entenderse los caracteres congénitos (libro V).

49. Cf. por ejemplo, *GA*, V, 1, 778a32-34.
50. Véase especialmente *PA*, II, 2, 657a31 ss.; III, 4, 665b9- 667b10.
51. *PA*, IV, 14, 697b29-30.

Cuando instaura este programa tan amplio, Aristóteles declara que se va a consagrar al examen de la causa 'motriz' de los animales[52]. Con esto se refiere no a lo que empuja al animal constituido a moverse, sino a lo que está en el origen de los procesos biológicos cuyo objetivo es su constitución. Los procesos en cuestión ilustran el tipo de cambio más radical que existe en la naturaleza, ya que manifiestan el paso de un no-sujeto a un sujeto (generación).

El proceso de generación, ya estudiado en cuanto transformación mutua de los elementos, permite ver que literalmente se ponen en causa dos principios: uno pasivo, que hace las veces de materia, es decir, de sujeto potencial, y el otro activo, es decir, tal que su acción sobre el primero de alguna manera libera sus virtualidades y desencadena así el proceso de generación. Aplicado al animal, este tipo de explicación conduce a Aristóteles a distinguir una materia fecundable y un motor fecundante, ofrecidos respectivamente por la hembra y el macho en la reproducción sexuada.

La acción del esperma que en la fecundación desencadena tal proceso no es simplemente motriz sino informante. Está en el origen de un movimiento que lleva su marca, o mejor dicho, la marca del progenitor del que ha nacido y cuya forma transmite, según su fuerza y las resistencias que le opone la materia.

En cuanto a los órganos implicados en la generación, Aristóteles piensa que como todas las otras partes del animal no es posible dar cuenta de ellos sin una perspectiva finalista. Cada uno contribuye de manera integrada a la reproducción y ésta tiene como objetivo la perpetuación de la especie exactamente como las otras funciones animales tienen como objetivo el mantenimiento del individuo. Por esta razón muchos órganos exigen un estudio particular.

En la *Generación de los animales*, como en otras partes, Aristóteles sigue privilegiando entonces una perspectiva teleológica. Como en otros lados, también se preocupa por marcar límites. Deberíamos decir: aquí más que en otros lados. En efecto, la génesis del animal comporta la de los caracteres que no tienen fin y no son comunes a la especie (ya hemos citado el caso de las diferencias individuales en el color de los ojos) y sobre todo está expuesta –por el largo y la complejidad del proceso– a no alcanzar su fin.

52. *GA*, I, 1, 715a13-15.

Aristóteles llega a desarrollar así una teratología según la cual las monstruosidades y las aberraciones en la naturaleza empiezan por el nacimiento de un ser que no se parece a sus padres, y de manera más marcada aún, por la producción de hembras en lugar de machos, aunque el fracaso, en este caso generalizado, es recuperado por la naturaleza para los fines superiores de la conservación de la especie[53].

Finalmente, notemos que Aristóteles siempre reconoce la pertinencia de una explicación sin finalidad, por simple necesidad de una causa material, asociada a una causa motriz, aun cuando sea posible una explicación por la causa final. Esto se debe a que la finalidad, en el mundo de la vida animal, en el fondo sólo nos aparece si el efecto de la causa motriz y material está sancionado, de manera frecuente, por la producción de realidades de la misma forma.

El principio de los seres animados

El estudio proyectado de la naturaleza viviente no se concluye con el estudio de las cuestiones específicas ligadas a la generación. Aristóteles aborda otras cuestiones particulares. En razón de su importancia, el tratado *Acerca del alma* (en tres libros) merece una atención particular.

Como parece constitutiva del ser animado y parece también distinguir a éste de los otros seres naturales inorgánicos, el alma no sólo es un objeto que debe ser considerado por el naturalista, sino un objeto que de entrada se presenta como un principio explicativo del animal.

Así es como los naturalistas cuyas opiniones Aristóteles recoge y critica ampliamente consideran al 'fenómeno' psíquico: el alma es, en el animal, principio de conocimiento sensible y principio de desplazamiento (libro I).

Sensación y movilidad son entonces, juntas, las manifestaciones propias de la vida animal. Pero ésta, argumenta Aristóteles, implica necesariamente las manifestaciones más elementales de la vida vegetativa, común a todos los seres vivientes: nutrirse, crecer, reproducirse. Principio del animal en todas estas manifestaciones perfectamente integradas, el alma no es entonces separable del *cuerpo* viviente, cuyas partes, como tantos órganos, corresponden a las facultades psíquicas. En efecto, ella

53. Cf. *GA*, IV, 3, 767a36-b10.

es, dice Aristóteles, la 'principal realización' del cuerpo natural que posee la vida en potencia[54], y es la razón por la cual, si así puede decirse, tal tipo de cuerpo se distingue formalmente de un cadáver y puede entonces ver, moverse, crecer, etcétera.

Con el cuerpo, condición material del viviente, el alma constituye una causa desde un triple punto de vista[55]: es causa formal, ya que da cuenta del animal como ser viviente; causa motriz, porque está al origen de su movimiento local; y causa final, ya que el cuerpo viviente se presenta como un instrumento al servicio del alma.

Dicho esto, una buena parte del tratado *Acerca del alma* (casi todo el libro II completo y el libro III) está consagrado al análisis de las facultades sensibles y motoras, gracias a las cuales el animal puede conservarse en su medio.

Estudiando de vez en vez los cinco sentidos y la sensibilidad 'común' que los integra[56], luego las formas del deseo que, asociadas a las representación sensitiva, permiten que el animal se mueva, Aristóteles ha de poner en evidencia un hecho aparentemente paradójico: saber que la causa primera de todo cambio en el viviente ha de ser buscada fuera de éste. El hecho parece paradójico porque, por ejemplo, el animal parece desplazarse por sí solo. Pero cada operación cognitiva de los sentidos exige la presencia de un sensible exterior correspondiente, sin el cual la facultad permanece en potencia (realización primera) y no conoce realmente (realización segunda)[57]. De la misma manera, sin este objeto representado como deseable, el deseo no se pone en movimiento[58]. En pocas palabras, el 'primer motor' no es la facultad desiderativa del animal, sino lo deseable aprehendido en el sensible exterior.

De esta manera, Aristóteles distingue la finalidad que constituye lo cognoscible como objeto de deseo y que permite explicar el desplazamiento, y, más en general, el comportamiento del animal en términos de bien perseguido, de la finalidad que constituye el alma para el cuerpo y que permite explicar las partes del cuerpo viviente en términos de funciones vitales. La finalidad del primer tipo puede ser reconocida en todo viviente:

54. *DA*, II, 1, 412a27-28.
55. Cf. *DA*, II, 4, 415b10 ss.
56. Sobre la naturaleza y la función del sentido común, véase *DA*, III, 1-2.
57. Cf. *DA*, II, 5, 417b21. Sobre el caso particular de la inteligencia, véase III, 4-5.
58. Cf. *DA*, III, 9, 433a20. Sobre la inteligencia deseante, véase III, 10, 433a9-10.

las plantas están constituidas para nutrirse y reproducirse, es decir, para el mantenimiento del individuo y de la especie. Pero el primer tipo de finalidad puede ser reconocible sólo en el caso particular del animal que se desplaza, ya que la sensibilidad, la representación sensible y el deseo son las facultades psíquicas propias por las cuales el animal puede mantenerse en tanto que individuo y perpetuarse en tanto que especie.

Hay que notar también que la perpetuación de la especie, para empezar la génesis del animal individual y los otros cambios que caracterizan a la naturaleza viviente, exige un primer motor exterior. Sin el progenitor, que produce la simiente y la implanta en una materia apropiada, y de manera más general, sin el movimiento del Sol sobre la eclíptica[59] que incansablemente produce el regreso de las estaciones, no serían concebibles ni la génesis individual ni la perpetuación de la especie.

Como lo que se trata de explicar es la inmovilidad y la eternidad de las formas específicas del viviente, el naturalista se encuentra así confrontado al problema más general de la eternidad del mundo natural establecida como un hecho gracias a la observación de los movimientos celestes y demostrada gracias a la naturaleza infinita del tiempo[60].

Preguntas particulares

Una gran cantidad de pequeños tratados especiales se ocupa también del estudio de los animales. Uno de ellos está consagrado al movimiento de los animales, es decir, al tipo particular de desplazamiento observable en ciertas especies. Otros profundizan temas abordados en el estudio del alma o los continúan[61]; sus temas son la sensación y los sensibles, la memoria y la reminiscencia, el sueño y la vigilia, los sueños y la adivinación por medio de los sueños, la longevidad y la brevedad de la vida, la juventud y la vejez, la respiración, la vida y la muerte. Aristóteles ve en ellos propiedades comunes al alma y al cuerpo que él estudia desde el punto de vista privilegiado por los fisiólogos que lo han precedido, intentando apreciar simplemente los efectos de ciertos agentes sobre una materia apropiada.

59. Cf. *M*, Λ, 5, 1071a14-16.
60. Cf. *DC*, I, 10; *P*, IV, 10-15.
61. Son los que tradicionalmente se reúne bajo el título 'Pequeños tratados de historia natural' (*PN*)

Quizás habría que reservarle un lugar aparte a un pequeño tratado, en otro sentido muy complejo, cuyo tema es el movimiento de los animales, es decir, sobre la causa común a todos los tipos de desplazamiento que se observan en el mundo animal. El carácter singular de esta obra, que adopta un punto de vista general, es que considera también al movimiento del cuerpo astral, cuerpo animado como el de los vivientes del mundo sublunar, y aclara uno por medio del otro, al movimiento astral y al movimiento animal, ya que ambos exigen un primer motor inmóvil. Por este medio este pequeño tratado reconduce a las consideraciones del primer libro de la *Física* y por ende a las consideraciones a las que llega la primera parte de los estudios consagrados a la naturaleza.

Conclusiones

Aun sin los textos hoy en día perdidos, es posible verificar que el vasto proyecto concebido por el naturalista ha sido sacado adelante, y que este proyecto responde a la voluntad de tomar en cuenta todos los fenómenos naturales, yendo de los más simples (desplazamientos de los astros) a los más complejos (los múltiples cambios que afectan el mundo animal).

Con esto, es posible decir que en cierto sentido Aristóteles ha producido un verdadero sistema del mundo. En efecto, ha abarcado la totalidad del universo o del devenir en un gigantesco esfuerzo de análisis y ha intentado comprender suficientemente cómo cada una de sus partes funciona de manera armoniosa en el todo. Si bien sus diferentes preocupaciones filosóficas, como hemos visto, parecen organizarse mal en un sistema, se puede también afirmar que sus investigaciones de ciencia natural, por lo contrario, parecen querer, de cierta manera, reflejar una verdadera organización del mundo.

Pero el análisis al que Aristóteles somete, según los mismos principios, las diferentes partes del universo no lleva a reducir totalmente sus diferencias; más bien, contribuye a distinguir tres partes del mundo a tal punto heterogéneas que parecen poner en cuestión su unidad. En efecto, Aristóteles distingue rigurosamente el universo superior (astral), incorruptible y perfectamente ordenado; el universo inferior (inorgánico), corruptible y poco ordenado; y finalmente, al interior de este último, el universo viviente (plantas y animales), también corruptible pero ordenado de manera superior, en el que las especies, no los individuos, son eternas.

Es cierto que observa una cierta analogía entre los vivientes del mundo inferior y los astros del mundo superior, es decir del universo tomado como un todo. Sin embargo, no es más que una analogía, ya que los unos son corruptibles y los otros no, porque los elementos constitutivos de lo viviente perecedero son ajenos a los de los astros. Es cierto también que el universo superior (el de los astros) garantiza la repetición perpetua de los fenómenos observables en el universo inferior y produce efectos constantes sobre este último, como por otra parte el mundo inorgánico de la atmósfera, las aguas y la tierra los producen en el mundo de los vivientes. Es cierto sobre todo que los elementos del mundo inorgánico sublunar forman parte de la composición de los vivientes. Pero Aristóteles se guarda bien de afirmar que el cielo está constituido por lo que contiene o que bajo el cielo el mundo inorgánico está constituido por el mundo orgánico. Ninguna parte del universo, por muy paradigmática que sea, es, a sus ojos, la finalidad de las otras. El conjunto así organizado no tiene otro objetivo que perseverar en el ser. La teleología que Aristóteles invoca puntualmente para explicar numerosos fenómenos particulares no lleva a establecer otro fin diferente que éste para ninguna de las 'partes' del universo. En resumen, las diferencias que Aristóteles percibe en el universo son eternas y, en este sentido, inmutables, ya que están percibidas en una perspectiva que las 'fija' en la que nunca es posible prever una posible evolución del todo.

Sin embargo, hay una evidencia que establece la unidad de este universo y al mismo tiempo lo convierte en objeto de un tipo de ciencia determinada; es paradójicamente el hecho de que está constituido en cada una de sus partes por seres naturalmente móviles y por ello, cambiantes. Ciertamente, las formas del cambio son diferentes según que uno considere una u otra de sus partes; de la misma manera, la descripción de los fenómenos físicos de entrada coloca ante los ojos su multiplicidad irreducible. Pero el análisis de los múltiples cambios procede en todas partes de la misma manera y proporciona en todas partes los mismos principios de explicación.

Es así que a pesar de las diferencias observadas en el universo, Aristóteles invariablemente encuentra la presencia de 'elementos'. Hay un elemento astral, otros elementos están a la base de los fenómenos meteorológicos, y otros todavía entran en la constitución de las partes homeómeras de lo viviente; no son los mismos elementos en todas par-

tes y cuando son idénticos no entran de la misma manera en la explicación de los fenómenos pero, en definitiva, los elementos son omnipresentes en la explicación.

También así, de manera más general, la unidad del universo aparece a lo largo de la investigación del físico, por la identificación no ya de las mismas causas sino de los mismos *tipos* de causas; regresaremos a ello en el capítulo siguiente.

Algo más. A veces llama la atención la desproporción relativa de las diferentes partes del proyecto global que la ciencia natural persigue en Aristóteles. Dejando aparte a la *Física*, el estudio de los fenómenos celestes es muy modesto en el conjunto de los estudios que se relacionan con los elementos y éstos, a su vez, parecen limitados en relación con los múltiples estudios que conciernen al mundo animal. Esta desproporción tiene algo de paradójico en la medida en que los movimientos celestes son sinónimos de perfección y los cambios elementales del mundo inorgánico sinónimos de relativa simplicidad. Ciertamente, para Aristóteles los fenómenos celestes, a pesar de su perfección visible, son accesibles sólo con dificultad y esto puede en parte explicar el que despierten un interés limitado, pero también está el hecho que los cuerpos celestes estén constituidos por un elemento simple y por ello estén dotados de un único movimiento uniforme, lo cual naturalmente limita la necesidad de una explicación por parte del físico. Por su parte, los fenómenos elementales del mundo inorgánico sublunar no permiten ver, como el mundo de los vivientes, el orden de perfección que rige la naturaleza no celeste.

Dicho de otra manera, el mundo viviente al alcance de la mano es el que, en su complejidad *y* su ordenamiento, da la idea más clara de naturaleza. Sólo el viviente, directamente accesible al naturalista, da una imagen plena de los fenómenos móviles, complejos y ordenados, de los que tiene que dar cuenta. Es entonces también en la explicación del mundo viviente que Aristóteles descubre la *totalidad* de las causas que es necesario utilizar para la explicación del universo.

Por otra parte, también el método aristotélico que consiste en establecer primero los fenómenos y luego ofrecer las causas de los fenómenos así establecidos se observa mejor en la parte consagrada al estudio de los animales, porque aquí está ilustrada por obras diferentes.

Es pertinente ocuparnos de esto más de cerca.

CAPÍTULO III

La explicación del mundo natural

Introducción

Hemos mencionado, y regresaremos a ello más tarde, que según Aristóteles el conocimiento científico es un conocimiento causal o, si se quiere, explicativo. La ciencia natural tiene entonces que explicar los fenómenos de la naturaleza.

Para empezar, es necesario establecer de manera correcta y precisa los fenómenos que se quieren explicar. En efecto, para Aristóteles la ciencia comporta dos procedimientos muy diferentes. Se preocupa por mostrar *el hecho de que (hoti)* tal cosa o tal género de cosas existe o se produce, y también se esfuerza por mostrar *por qué (dioti)* es así[62].

La segunda manera de proceder corresponde al propósito último de la ciencia y, de paso, a la ambición del filósofo en todos los dominios en los que se aspira a un conocimiento verdadero. Sin embargo, tal ambición presupone necesariamente un conocimiento de orden factual. Es necesario conocer ya de cierta manera aquello de lo que se busca el porqué. Si en última instancia se quiere dar cuenta de lo que se sabe, es que ya se lo conoce como un hecho cierto y porque eventualmente uno está en condiciones de establecer este hecho como tal.

El conocimiento científico de la naturaleza pasa entonces por el reconocimiento de los hechos naturales. Estos hechos que hay que constatar – y lo que en una primera aproximación puede llamarse 'fenómenos'– son

62. Cf. *AS*, II, 1, 89b24; *EE*, I, 6, 1216b38-39.

en Aristóteles objeto de una preocupación constante. Tal preocupación lleva a varias observaciones.

Los fenómenos que se busca explicar

La importancia de los fenómenos al inicio de la ciencia

Excepto en el caso particular de la *Historia de los animales*, Aristóteles no parece haber registrado su documentación 'factual' a lo largo de sus obras *ad hoc*. Pero esto se debe probablemente, en parte, a una ilusión causada por la pérdida de esta documentación. En efecto, el filósofo era un incansable coleccionista de datos y consideraba que la recolección sistemática de estos datos era la principal exigencia de la ciencia, condición sin la cual no hay ciencia posible.

A decir verdad, el registrar cuidadosamente los fenómenos no es sólo la condición indispensable de la ciencia; es también, llegado el caso, todo lo que le pedimos a la ciencia o a la filosofía[63]. Quien exigiera más mostraría una falta de familiaridad con el tema tratado. Las preguntas de la ciencia natural continúan legítimamente para buscar el porqué de las cosas; pero tanto aquí como en otros ámbitos 'establecer los fenómenos' es más que un punto de partida; es hacer ya la mitad del camino.

Debido a estas exigencias Aristóteles anticipa el método definido en la Modernidad por las ciencias experimentales. Ciertamente, él no tenía los medios de los que disponen hoy las ciencias naturales, por ejemplo, para observar los hechos a diferentes escalas o para verificar por medio de la experimentación los hechos accesibles de manera más fácil. No había aprendido, al mismo nivel que nuestros contemporáneos, a desconfiar de las apariencias, y los fenómenos en los que se detuvo son, excepto contadas y notables excepciones, insuficientes, parciales, es decir, sesgados de diferentes maneras. Pero no es importante saber que Aristóteles ha observado erróneamente ciertos fenómenos. Lo importante es reconocer el peso decisivo que le otorgaba a su observación.

Esta importancia deriva del hecho de que, según Aristóteles, contrariamente a lo que pensaba Platón, no hay otro medio de acceder al

63. Dice Aristóteles que es el caso en el ámbito de las cuestiones humanas: cf. *EN*, I, 2, 1095b6-7; 7, 1098a33, b2; X, 1, 1145b2-7.

conocimiento que no sea recibir las impresiones del mundo sensible[64]. Éstas pueden ciertamente dar lugar a representaciones deformadas o ilusorias, como en los sueños –el filósofo es consciente de ello [65]–, pero según él nada justifica una duda sistemática. Por otra parte, según Aristóteles, las opiniones comunes que se derivan de ellas y las de los expertos reconocidos protegen de la ilusión.

La importancia de los fenómenos como confirmación

Por otra parte, es ésta la razón por la cual Aristóteles considera siempre como fenómenos no sólo lo que él mismo ha podido observar, sino también los testimonios de otros, incluso, las opiniones de sus predecesores y las opiniones comunes. Estas opiniones, que hay que tomar en cuenta al empezar, deben ser consideradas también al terminar, cuando es necesario confrontar la verdad. Y aunque una opinión esté equivocada siempre hay en ella alguna verdad que uno puede y debe aprovechar, ya que todo hombre posee una cierta tendencia hacia la verdad[66].

Debido a este fondo de verdad vinculado a las apariencias fenoménicas, Aristóteles está convencido de que la ciencia, cuya tarea es explicar los fenómenos, debe también 'salvarlos', y de esto depende el que lo logre, porque los argumentos racionales sólo tienen fuerza y sentido cuando dan cuenta de los hechos mismos[67].

Hoy en día podemos tener la impresión de que la ciencia aristotélica sólo ha salvado las apariencias y de que se ha alineado ingenuamente con el sentido común, pero no por ello puede negarse que su método haya intentado separar los hechos reales de sus apariencias, y la verdad del error.

Su preocupación va todavía más allá. Mostrar la verdad no es suficiente, según él; es necesario también poder dar cuenta del error[68]. Ninguna empresa filosófica es verdaderamente satisfactoria sin esto.

Los fenómenos naturales

Los fenómenos que se ofrecen a la observación del naturalista, entonces, no son siempre identificables como hechos brutos. Es común que sean

64. De aquí el apelar a la inducción y a la percepción: cf. *AS*, I, 13, 78a34-35.
65. Cf. *PN* (*Acerca de los ensueños*), 2, 460b1 ss.
66. Cf. *EE*, I, 6, 1216a28-35.
67. Cf. *DC*, II, 13, 293a25-27.
68. Cf. por ejemplo, *EN*, VII, 15, 1154a22-23.

juicios representativos que se supone que describen la realidad. Agreguemos que no son ni siquiera identificables como naturales sin un juicio sobre su causa.

En efecto, hemos visto que para Aristóteles una cosa natural se distingue, por ejemplo, de una realidad artificial por el hecho de que ella misma posee su principio de movimiento y de reposo, como el animal que se nutre, crece y deja de crecer por sí mismo, mientras que una construcción depende para ello totalmente de los artesano-constructores. La distinción, que apela al principio del fenómeno, reposa entonces, en cierta medida, en la consideración de su causa. Y un fenómeno puede ser considerado natural sólo a condición de que su principio o su causa se encuentre, *visiblemente*, en el interior del sujeto que es su sede. Para empezar, entonces, Aristóteles se remite a la evidencia de ciertas causas para determinar el campo de los fenómenos naturales.

Los fenómenos artificiales

Notemos de paso que esto no impide que Aristóteles remita, en ocasiones, a la observación de las artes o los artefactos; no solamente porque los objetos fabricados son los análogos de los objetos naturales, sino porque el arte usa las materias naturales en razón de las propiedades que le confiere la naturaleza (uno no fabrica una sierra con madera)[69]. A pesar de ello, las posibilidades que ésta ofrece a la técnica (por ejemplo, al arte médico) no le interesan.

Contrariamente a la perspectiva de las ciencias aplicadas actuales, para las cuales el conocimiento de la naturaleza se justifica en función de los secretos que entrega al genio humano que la manipula, lo que le interesa a Aristóteles, y que lo lleva a considerar la física como un conocimiento puramente 'teorético' o meditativo, son las capacidades que tienen las cosas naturales de desarrollarse por sí mismas, o de ser eventualmente afectadas o forzadas por otras cosas naturales.

La determinación de los fenómenos naturales

Regresemos a los fenómenos que el naturalista tiene que registrar. Se da el caso que Aristóteles tenga que establecer si son naturales o aun su simple

69. Ejemplo de *M*, H, 4, 1044a28.

existencia. Esto lo obliga a integrar, de alguna manera, el establecimiento de los hechos con su explicación por las causas.

• Operación positiva

De esta manera, Aristóteles considera en la ciencia natural los fenómenos cuya producción es atribuida ordinariamente a los dioses artesanos. Es el caso, por ejemplo, de la lluvia (considerada obra de Zeus) o, de manera más espectacular, de los sueños (considerados como mensajes enviados por los dioses)[70]. Lo hace al demostrar que hay lugar para un juicio según el cual semejantes fenómenos tienen un principio en el orden de las cosas mismas, ya sea en la naturaleza de los elementos o en la naturaleza de las representaciones sensitivas. Tales ejemplos –pero hay muchos otros que ilustran, por ejemplo, la desmitologización a la que se dedica la filosofía aristotélica– muestran que los fenómenos que el naturalista tiene que establecer como naturales no siempre lo parecen desde el inicio. Éstos pueden ser tomados en consideración sólo en la medida en que Aristóteles pueda mostrar, o mejor dicho, demostrar, que son naturales.

En consecuencia, no es raro que la ciencia tenga que establecer la existencia de su objeto, lo que, de cierta manera, puede hacerse sólo considerando al fenómeno que hay que establecer ya desde el punto de vista de su explicación.

• Operación negativa

También se da el caso opuesto. En primera instancia puede parecer que un fenómeno existe, pero un estudio más profundo muestra que es ilusorio. Esto se debe a que la evidencia en la cual uno puede apoyarse desde el inicio generalmente es exigua.

Esta evidencia que Aristóteles, como hemos dicho, relaciona con la inducción basada en los datos de los sentidos, le permite constatar, por ejemplo, la existencia del movimiento mismo. La existencia de una pluralidad de movimientos, irreductibles unos a otros, es ya menos evidente y requiere una minuciosa verificación. ¿Pero qué decir, por otra parte, de la existencia del 'vacío', que varios físicos asumen como si fuera evidente al punto tal de considerarlo un principio de explicación, como lo hacen los atomistas? Aristóteles debe dedicarse durante mucho tiempo a mostrar

70. Cf. *PN* (*Acerca de la adivinación por el sueño*, I), 462b12 ss. y 2, 463b12 ss.

que el vacío absoluto no existe y que es por ende un falso principio de explicación[71].

El análisis de los fenómenos

Es necesario observar también que Aristóteles mira los fenómenos de tal manera que, de entrada, los analiza y los distingue entre sí. Ahora bien, estas distinciones ya comportan una explicación de la naturaleza, o, al menos, orientan la explicación en cierto sentido.

De esta manera, la existencia de los cuerpos, extensiones tridimensionales, que son en suma el objeto por excelencia del físico[72], es aparentemente considerada como una evidencia. Es necesario precisar todavía en qué sentido estas extensiones tridimensionales no son –como creen algunos– totalmente reducibles, como si fueran sus causas, a objetos matemáticos; la crítica de estas opiniones orienta de entrada la explicación en cierta dirección. También parece evidente la distinción entre cuerpos simples y cuerpos compuestos. Pero, ¿cuáles son los cuerpos simples, elementos de los compuestos? ¿Cuántos son? Responder a estas preguntas, por medio de la crítica a las opiniones comunes, es entrar ya en la explicación, de los cuerpos simples y de los compuestos. A menudo, no es posible establecer objetivamente los hechos de otra manera, ya que se trata de disipar la apariencia ilusoria bajo la cual se presentan a los demás.

La frontera entre la exposición de los fenómenos y su explicación no siempre es clara. Y cuando parece serlo, por ejemplo en la *Historia de los animales* que se limita a catalogar y describir los hechos (principalmente anatómicos), es posible constatar que un principio de la propia explicación sirve para la distinción, a primera vista factual, de las partes del animal: las partes homeómeras son en cierta medida causa de las partes anomeómeras, como los elementos son causa de las partes homeómeras.

En efecto, con el análisis del compuesto se da inmediatamente la explicación de los fenómenos, aún más en la medida en que el análisis pone en evidencia los famosos 'elementos' fundamentales. Cuando se trata del animal, el compuesto más complejo, su simple análisis es un principio de explicación que se impone con la evidencia de los hechos

71. Al respecto, véase *P*, IV, 6-9.
72. Cf. *DC*, I, 1, 268a1-10.

de tipo fenoménico, ya que sus partes, las partes de éstas y sus elementos constitutivos de cierta manera dan cuenta del conjunto en el que tienen lugar. Identificar las partes de un todo es ya empezar a comprender las partes del todo a partir de sus elementos constituyentes. Por otra parte, esto es cierto para todo cuerpo natural distribuido en el universo, y para el universo mismo tomado como un todo, el cual Aristóteles se esfuerza por demostrar que debe ser limitado, ya que según él el infinito sólo puede existir en potencia[73] y debe ser único; la multiplicidad de los mundos es, en resumen, una noción contradictoria[74].

Describir al universo *parte por parte*, en consecuencia, es ya comprenderlo, e identificar en cada una de sus partes el o los cuerpos fundamentales (elementos) que lo constituyen es entenderlo todavía más.

De los fenómenos fundamentales a la explicación del mundo

Existe entonces, en la perspectiva de Aristóteles, una realidad natural que nos parece concernir a los fenómenos pero que, en efecto, pertenece ya a la explicación de éstos: son los cuerpos simples. Como las letras o los fonemas de la sílaba, son llamados 'elementos' porque representan los componentes principales de todos los cuerpos. A este título, entonces, son evidentemente su causa[75].

Para empezar, la explicación del universo pasa por ellos, es decir por su conocimiento. Y es posible afirmar que, siguiendo esta vía, la ciencia natural atraviesa, casi sin interrupción, la etapa que conduce de la investigación del *hecho* a la investigación del *porqué*. Se llega a esta etapa desde el instante en que se afirma que el agua no es sólo un cuerpo simple, sino un elemento que entra en la composición de otros cuerpos. Históricamente, sin duda, de esta manera se superó inicialmente la etapa en cuestión[76]. En este sentido, Aristóteles es el heredero de una larga tradición, nunca interrumpida.

De ahí viene, en su obra, el viejo proyecto, al inicio extraordinariamente simple, de explicar la totalidad del universo a partir de algunos elementos simples y sus propiedades. Considera que el primero de estos

73. Cf. *P*, III, 6, 206a18.
74. Cf. *DC*, I, 8-9.
75. Cf. *M*, Δ, 2, 1013b17-21.
76. Véase lo que Aristóteles dice de Tales en *M*, A, 3, 983b20-21.

cuerpos forma parte, sin mezclarse, de la constitución de los cuerpos astrales; los otros, situados en capas sucesivas en el centro del mundo, interactúan entre sí, se mezclan los unos con los otros, producen todos los fenómenos del mundo inorgánico y entran en la composición de los seres vivientes u orgánicos. Con la simplicidad de este proyecto se comprende también la naturaleza exacta del desafío recogido por la ciencia griega en sus orígenes y la economía de los medios que utiliza para dar cuenta del universo. La física tiende a resolverse en una química elemental.

Para Aristóteles esto no es suficiente: la explicación del mundo a partir de los elementos es parcial e insatisfactoria. En su época, esto era un sentimiento compartido, y uno puede suponer que en gran medida sus investigaciones sobre la naturaleza se han elaborado en reacción a la insuficiencia de tales elucidaciones. Aristóteles se las ingenia para mostrar que, a pesar de su importancia, la explicación que uno deriva de los elementos es parcial e incompleta; un poco más adelante veremos por qué. Desde su punto de vista, la ciencia natural, en su esfuerzo por dar razones, tendría que considerar una pluralidad de causas. Y debido a esta pluralidad necesaria su proyecto supera, por mucho, la simplicidad, considerada ingenua, de los proyectos elaborados por sus más antiguos antecesores[77].

La explicación de los fenómenos

La pluralidad de las causas

Cuando Aristóteles habla de causa *(aitia)*, se refiere de manera muy general y sin juegos de palabras a todo lo que puede y debe 'ser puesto en causa' para dar cuenta de un fenómeno. Un cuerpo simple que, por mezcla o de otra manera, entra en la composición de un cuerpo compuesto (el agua en los tejidos de un viviente, por ejemplo) es evidentemente una de sus causas. Pero si otro cuerpo simple forma parte de la misma composición, este elemento no es propiamente otra causa. Entra, como el primero y *con la misma importancia*, en la explicación del compuesto. Según Aristóteles, la ciencia natural debe apelar a una pluralidad de causas porque en realidad, según él, debe recurrir a varios tipos de explicación.

77. Para la crítica de estas opiniones, véase *P*, I y II, así como *M*, A, 3 ss., que se refieren a ellas.

Cuando él mismo se pronuncia sobre la naturaleza de las causas o cuando asimila la propia naturaleza a una u otra de estas causas[78], es posible notar que con este grado de generalidad Aristóteles se refiere a *tipos* de causas o de explicaciones. El esfuerzo de identificar los elementos de un compuesto remite a uno de estos tipos. Sin embargo, una causa de este tipo no sólo comprende elementos; por lo contrario, involucra varias realidades. Muy diferentes según el caso, es decir, según el género o el nivel de los fenómenos que se busca explicar; sin embargo, estas realidades tienen siempre la misma virtud explicativa que sus elementos. Por otra parte, como hemos visto, los elementos no son los mismos en todas partes; no obstante, en todas partes tienen la misma función de ser elementos de composición. En lo viviente, lo que los elementos son a la partes homeómeras, éstas lo son a las partes anomeómeras, y éstas lo son al viviente mismo como un todo. Cada una de estas cosas es causa de la misma manera.

Los cuatro tipos de causas en sí

Lo mismo sucede con los cuatro tipos de causas principales a las que está ligado el nombre de Aristóteles y que él llama causas 'en sí'[79], ya que la relación causal que la ciencia busca no puede ser, como veremos, accidental.

Estos cuatro tipos de causas, juntas, dan todas las explicaciones posibles de la naturaleza. Apelan a las nociones de materia, agente, forma y fin. En los términos de Aristóteles esto debe entenderse así:

1) aquello de lo que está hecha la cosa,
2) lo que es el principal origen del cambio,
3) la forma constitutiva de tales realidades, y
4) el fin al que esto o aquello responde[80].

Aun en Aristóteles es común describir estas causas por analogía con la producción artística y artesanal. Tal construcción, por ejemplo, se explica al mismo tiempo 1) por la piedra y la madera de las que está hecha, 2) por el arte del constructor, 3) por la forma de habitación que se le da a

78. Cf. *M*, Δ, 4.
79. Cf. *P*, II, 3, 195a27 ss. y *M*, Δ, 2, 1013b28 ss.
80. Cf. *P*, II, 3, 194b23-25 y *M*, Δ, 2, 1013a24-35.

este conjunto y 4) por el fin al que ésta responde, por ejemplo proteger de la intemperie[81].

La analogía prueba que la concepción aristotélica de la causalidad se extiende más allá de las consideraciones sobre la naturaleza. Pero en parte oculta la manera en la que hay que entender las distinciones causales cuando se trata de explicar la naturaleza, en la que el objeto que llega a ser o cambia de una manera o de otra no depende de un artesano externo que ha determinado el inicio del cambio, su forma y su fin. Ahora bien, la posición de Aristóteles es que aunque la naturaleza actúa efectivamente *como* un artesano demiurgo[82], no requiere de ningún artesano demiurgo. Podríamos suponer incluso que Aristóteles elabora la ciencia de la naturaleza en parte contra esta hipótesis explicativa del artesano demiurgo (formulada por Platón en el *Timeo*).

En consecuencia, Aristóteles siempre busca sus explicaciones, cualquiera que sea el tipo de causa que invoca, en el seno de la naturaleza misma, y no fuera de ella, en algún tipo de creador. En la naturaleza hay que encontrar materias que puedan cambiar, agentes de cambio, formas y fines del cambio. En otras palabras, la naturaleza misma es la causa en todas estas formas.

La conjunción de las causas

La distinción que Aristóteles hace entre los diferentes tipos de causas no excluye sino que implica la voluntad de mostrar su dependencia. De esta manera, considera que ninguna causa material puede operar sin una causa eficiente de tipo formal, y viceversa.

A veces Aristóteles señala que en el fondo las cuatro causas o tipos de causas pueden ser reconducidos a dos[83], pues las causas eficiente y final pueden reducirse a la causa formal. Dicho de otra manera, el devenir natural suele explicarse de manera muy simple, por un lado, por la existencia de materias apropiadas y, por el otro, por la existencia de formas correspondientes, teniendo en cuenta que la forma que se le da a una materia cuando hay un cambio es precisamente el fin del cambio y ya se encuentra, específicamente idéntica, en el agente del cambio.

81. El ejemplo de la casa aparece en *DA*, I, 1, 403b3 ss.
82. Cf. *PA*, I, 5, 645a9; 654b32 ss.
83. Cf. *P*, II, 7, 198a24-25.

Regresaremos a esto, pero señalemos ahora que una ilustración ejemplar de este esquema explicativo, de tipo 'hilemórfico', se encuentra en el análisis de la generación animal. Ésta puede ser explicada por la existencia de una materia adecuada (es decir, susceptible de convertirse en tal animal): es el flujo menstrual de la hembra en la reproducción sexuada. Al mismo tiempo, ésta se explica por la existencia de una forma animal, la del macho, cuyo esperma provoca un cambio en la materia, y la de la misma especie, que es el fin del desarrollo embrionario y aparece al término de éste en el animal generado.

Implicaciones

El ejemplo que acabamos de dar ilustra a su manera varias tesis de alcance general, las cuales, en algunos casos, superan el ámbito de la ciencia natural. He aquí sin duda las más significativas:

1. La necesaria conjunción de (al menos) dos tipos de causas para dar cuenta de fenómenos naturales y, por ende, sin juegos de palabras, lo estéril de una explicación por la sola materia (hembra) o de una explicación por la sola forma (macho);
2. La necesaria adecuación de la materia a la forma y viceversa (cualquier cosa no puede ser 'informada' o generada por cualquier cosa);
3. La inutilidad de apelar a formas que no sean inmanentes a una materia (es el hombre quien engendra al hombre) para explicar el dar forma, es decir, el devenir natural;
4. El carácter pasivo y potencial de la materia, opuesto al carácter activo y actual de la forma;
5. Finalmente, y como consecuencia, la prioridad racional de la forma sobre la materia.

Las causas y el análisis del cambio

Estas diferentes tesis, ligadas a la concepción de la causalidad, son conformes a un análisis del cambio que toma en consideración todas las opiniones que los naturalistas defendieron antes que Aristóteles[84].

84. A grandes rasgos, es el objeto de *P*, I, que pone en evidencia la necesidad de tres 'principios' de cambio o, más bien, del ser cambiante (cf. 6, 189a11 ss)

El filósofo constata que éstos representaban correctamente el cambio como el paso de un contrario a su contrario (por ejemplo, de lo frío a lo caliente en el fenómeno del calentamiento) y, de manera más general, como el paso de una especie de no-ser al ser (en el ejemplo citado, la adquisición de una cualidad) o, inversamente, del ser a una especie de no ser. Pero Aristóteles considera imposibles tanto el advenimiento de algo a partir del no ser absoluto como su desaparición hacia una nada absoluta. Se esfuerza en mostrar que el paso de un contrario a su contrario es imposible sin la existencia de un sustrato permanente que es el sujeto del cambio (en nuestro ejemplo, el cuerpo que de caliente se vuelve frío). En consecuencia, tres principios son comunes a toda clase de cambio: por una parte, el sustrato permanente y, por la otra, la pareja de contrarios o, más generalmente, de opuestos.

Esta conclusión se vincula a la distinción entre los dos tipos de causas fundamentales. Los principios contrarios del cambio en efecto son, respectivamente, la *forma* que asume el sustrato al final del cambio y la *privación* de esa forma al inicio del cambio, las cuales se oponen entre sí como el ser y el no-ser. El sustrato mismo es la *materia* del cambio, que como vemos comporta una parte de no-ser o de indeterminación y una parte de ser o de determinación, ya que al mismo tiempo está privada de una cierta forma y susceptible de recibir esta forma que no tiene. La forma, ser real o actual, y la materia, ser potencial, aparecen entonces como las causas del devenir natural.

Esto es todo respecto al análisis general del cambio y la manera en la cual este análisis justifica una explicación de la naturaleza recurriendo a diferentes tipos de causas. Ahora es necesario observar más de cerca cómo Aristóteles concibe en particular cada una de estas causas, empezando por la causa material, cuya idea no es simple.

Materia y causa material

Materia causal y sustrato

Como hemos visto, para Aristóteles la materia de un ser natural está ligada a la noción de sustrato permanente. Tiene que ver con aquello de donde proviene un ser natural y a lo que puede regresar. De esta manera, todo ser natural posee una materia de la que está hecho y en la que puede disolverse. Esto significa que la materia de un ser natural puede existir

fuera de él bajo otra forma, pero también significa que la materia pura, sin forma, no existe en la naturaleza. Para Aristóteles la materia sólo es el sustrato indeterminado de un ser determinado, sustrato siempre presente en cualquier ser natural y en razón del cual éste puede cambiar siempre. En la naturaleza sólo existen seres que reúnen materia y forma. Tan es así, sostiene Aristóteles, que la materia propia de un ser y su forma son una misma cosa, considerada como potencia o como acto[85].

En consecuencia, la materia parece causa, si así puede decirse, desde un doble punto de vista. Como indeterminación es constitutiva del ser convertido en lo que es, y es potencialmente constitutiva del ser que será, ya que lo que está en la naturaleza es un ser a la vez 'transformado' y 'transformable'. Sin embargo, en el ser que ya existe constituye su parte de indeterminación. No es, entonces, causa de ese ser, definido por su forma, como sí es causa de cambio en tanto potencia, ya que, bajo esta relación, es causa de otro ser.

La materia: un concepto relativo

Según lo que acabamos de decir, la noción de materia que Aristóteles introduce sistemáticamente en la ciencia natural es siempre relativa a algo. Así como no es pertinente colocar a la materia como una cosa separada, independientemente de la forma, según Aristóteles, tampoco es pertinente hablar simplemente de la materia, a no ser por abstracción; siempre hay que imaginar que tal cosa es la materia de tal ser o que tal ser es materia que puede convertirse en otro ser. De esta manera, por ejemplo, el agua es parte de la materia de un cuerpo acuoso, ya que forma parte de la composición de tal cuerpo, y también, fuera de él, es materia que puede convertirse, por ejemplo, en aire, en la medida en que es transformable en aire, lo cual siempre es posible porque se trata de una realidad material y no solamente formal, es decir, agua. Otro ejemplo, la sangre forma parte de la materia de los animales sanguíneos ya que es una parte homeómera que constituye a estos animales y es también materia que puede convertirse en todo el resto del cuerpo, en la medida en que es nutritiva y nutriente de todas las partes del cuerpo, lo cual es el caso porque es una cosa material y no solamente formal, es decir, sangre.

85. *M*, H, 6, 1045b18-19.

La pluralidad de las materias

La materia así concebida no sólo se entiende siempre relativamente a algo sino, como hemos visto, también corresponde a un tipo de causa, ya que su concepto es operativo y puede conferir la cualidad de causa material a objetos diferentes según el punto de vista que se adopte. De esta manera, Aristóteles ve en los cuerpos simples una materia susceptible de transformaciones recíprocas; también considera a los cuerpos mismos, considerados como elementos, como la materia de los cuerpos compuestos y en particular de las partes homeómeras de lo viviente[86]. A su vez, éstas son la materia de las partes anomeómeras de este viviente; y son las partes de la materia de lo viviente tomado como un todo. Como ya se ha indicado, es ésta la razón por la cual Aristóteles pone en juego una materia diferente en cada nivel de composición del viviente, ser natural complejo.

También concibe dos materias diferentes para ciertos órganos. El corazón, por ejemplo, que es homeómero desde el punto de vista de su constitución (es un tejido homogéneo), tiene como materia los elementos; pero como es anomeómero desde el punto de vista de su configuración, su materia es el propio tejido anomeómero[87].

Materia próxima y materia lejana

Podemos llamar materia propia o cercana a la causa material directa de una cosa. Por ejemplo, para un incendio será el combustible que inmediatamente hizo que se generara. Pero este combustible puede estar compuesto a partir de otras cosas, las cuales son, de alguna manera, la materia lejana del incendio en cuestión.

Esta distinción es importante para el análisis del animal. Los elementos o cuerpos simples son en efecto la materia muy lejana del ser viviente y a lo que a fin de cuentas regresará, una vez muerto, después de su descomposición. Es una materia lejana porque los elementos no son directamente, como en los órganos anomeómeros, la materia que usa para vivir. Sólo entran en la composición de los alimentos, y el alimento mismo es sólo la materia lejana del viviente.

86. Cf. *PA*, II, 2, 647b22.

87. Aristóteles llega a considerar el corazón como una especie de animal dentro del viviente; cf. *PA*, II, 4, 666a21 y b27.

A lo mucho se trata de la materia próxima de la sangre, en la que se convierte al término de un complejo metabolismo.

Por otra parte, la sangre es sólo una parte del viviente ya constituido. Los alimentos de los que proviene no son entonces la materia de donde surgirá el viviente, sino la que sirve para su conservación. Y si uno se pregunta sobre la materia inmediata del viviente todavía no constituido, Aristóteles piensa que ésta es un residuo sanguíneo, el flujo menstrual. Notemos que se trata de una materia ya viviente, porque pertenece a un individuo (hembra) maduro que potencialmente es otro individuo. En pocas palabras, la materia más elemental, la que se absorbe como alimento, es una simple condición sin la cual el viviente constituido no se mantiene en vida; no explica para nada la generación del viviente, quien puede prescindir de ella.

Las diferentes partes (homeómeras o anomeómeras) del viviente constituido, por ejemplo, embrionario, no son en efecto las partes de un simple cuerpo. Por definición, son las partes de un cuerpo que tiene la vida en potencia[88], es decir que puede ejercer las funciones vitales atribuidas al animal: puede alimentarse, crecer, etc. Y como no es un simple agregado de cuerpos elementales, puede transformar los cuerpos elementales que absorbe en una materia orgánica que es la sangre nutriente, exactamente de la misma manera que el esperma puede transformar la sangre menstrual en otro ser viviente porque es la emanación de un ser viviente.

En resumen, la materia del animal es el cuerpo viviente (potencialmente viviente en el sentido definido más arriba). De ahí podemos ver que materia y cuerpo no son dos conceptos equivalentes para Aristóteles. Si el animal es un ser material, no es porque sea corporal sino porque posee los órganos que conocemos, es decir, posee un cuerpo tal que puede vivir. Por su parte, como hemos visto, un cuerpo inorgánico, cualquiera que sea, no es materia pura sino un compuesto de materia y forma.

La materia primera

Esto no impide que Aristóteles reconozca que todos los cuerpos de la naturaleza (sublunar) estén (lejana y) fundamentalmente constituidos por los mismos elementos; que estos elementos se transformen mutuamente los unos en los otros; tengan una materia común, y sean la materia

88. Cf. *DA*, II, 1, 412a27-28.

común de todos los compuestos. Pero la materia primera que podemos suponer como sustrato de los elementos no es ella misma un cuerpo que se podría distinguir de los cuerpos simples. Es un sustrato totalmente amorfo que en potencia es todos los contrarios pero que no se encuentra determinado de ninguna manera[89].

En esta escala, todavía mejor que en la de los cuerpos complejos, es posible darse cuenta de cómo materia y cuerpo son para Aristóteles conceptos diferentes. Sí, en efecto, los elementos son materiales, no es porque son cuerpos sino porque pueden modificarse los unos a los otros, mezclarse entre sí y formar parte de la composición de otros cuerpos.

Materia y potencia

Hemos observado que Aristóteles relaciona materia con indeterminación. Y es aún más notoria la relación entre materia y potencialidad. En efecto, sustraer [*retrancher*] a un ser de todas sus determinaciones permite llegar negativamente a un sustrato incalificable[90]. Pero nada nos permite pensar este sustrato de manera positiva como la potencia del ser: en resumen, la materia primera es el cuerpo potencialmente sensible[91]. Por otra parte, todo cuerpo, aún el más elemental, es material en cuanto es capaz de convertirse en lo que no es bajo una u otra relación.

Potencias múltiples o potencia única

Notemos que Aristóteles no se limita a introducir su concepto de materia para explicar la generación. Toda especie de cambio exige una materia apropiada. Un cuerpo frío no puede volverse caliente sin una parte de indeterminación *cualitativa* que hace posible la alteración.

Un cuerpo minúsculo (embrionario) no puede crecer sin una parte de indeterminación *cuantitativa* que hace posible este crecimiento, y un cuerpo inmóvil no puede desplazarse sin una parte de indeterminación *local* que hace posible este desplazamiento[92]. Estos tipos de indeterminaciones específicas sin las cuales ningún tipo de cambio sería posible son

89. Cf. *GC*, II, 1, 329a30 ss.; *P*, IV, 2, 209b9.
90. Incognoscible para sí mismo, dice *M*, Z, 10, 1036a9.
91. Cf. *GC*, II, 1, 329a34 y *M*, H, 1, 1042a27; N, 4, 1092a3.
92. Cf. *DC*, IV, 4, 312a12-21.

en definitiva materias diferentes y corresponden a potencias múltiples en un sujeto sustancialmente inmutable.

Por otra parte, hay fenómenos sin materia (el eclipse de un astro, por ejemplo), pero estos fenómenos son excepcionales.

El quinto elemento, del que están enteramente constituidos los cuerpos celestes, aparece como un caso muy particular. Sólo posee una 'materia local'[93]. El quinto elemento tiene una sola potencia. Esto significa que los cuerpos celestes, inmutables e inmateriales en cuanto al resto, sólo son indeterminados en cuanto al lugar, y el cielo está determinado materialmente para poder girar sobre sí mismo indefinidamente. Esto no es una limitación sino, por lo contrario, la marca de una superioridad sobre los otros cuatro elementos, que están sujetos a todos los cambios, aunque sólo tengan materia local –al menos naturalmente– cuando están en reposo, en su lugar propio: el fuego encima del aire, el aire encima del agua y el agua encima de la tierra. Sólo pueden ser desalojados de manera artificial (de manera obligada).

Límite de la explicación por causa material

Cuando se trata de explicar la naturaleza, recurrir a la causa material es (casi) siempre necesario. Esto no quiere decir que la materia necesariamente conlleve el cambio, sino que éste es inexplicable sin la materia. Así, los elementos de los que está constituido un ser son la condición sin la cual la constitución de este ser es imposible.

No obstante, en tanto tal y por sí sola, una simple potencialidad, según Aristóteles, no explica el cambio. Podemos reconocer, por ejemplo, que en la naturaleza del agua hay una parte de indeterminación que hace posible su alteración y su transformación en aire, pero estas diferentes posibilidades sin las cuales no hay cambio no son suficientes para producirlo. Aunque esté naturalmente expuesta a cambiar, el agua permanece inmutablemente la que es bajo todos los aspectos, si otra cosa que active su potencial no actúa sobre ella. La convicción de que esto sucede así se encuentra en la base de las principales críticas que Aristóteles dirige a los antiguos físicos.

De aquí, según él, se deriva la obligación de introducir un segundo elemento de explicación de la naturaleza.

93. Cf. *M*, H, 1, 1042b6.

Necesidad del agente

La causa agente o eficiente es el punto de partida del movimiento. Su necesidad deriva de la insuficiencia de la causa material. Quien dice materia, en efecto, dice posibilidad de cambio. Pero quien dice posibilidad de cambio dice también posibilidad de no cambiar[94]. En el punto de partida del cambio es necesaria entonces una causa diferente de la materia, es decir un agente o, como lo afirma muy seguido Aristóteles, una causa motriz[95].

Esto no se debe a que para Aristóteles la materia sea inerte. Según él esta idea no tiene ningún sentido. Su idea es que un ser natural, en razón de su materia, únicamente puede ser sometido a una transformación. Receptivo a la acción de un agente transformador, necesita entonces de esta acción para efectivamente empezar a transformarse.

El agente da la forma

El inicio del movimiento llevado a cabo por el agente es, en efecto, la introducción por parte de éste de la forma en la materia susceptible de recibirla, como lo hace el macho que fecunda a la hembra[96].

La situación es análoga a la que se observa en el caso del arte. Las piedras de construcción, que son, por ejemplo, una casa en potencia, no se reúnen sin la mano del constructor que las manipula y comienza a darles forma al construir. Salvo el caso de los cambios naturales el agente motor no ejerce una actividad intencional particular y con el simple contacto con lo que es susceptible de recibir, produce una transformación que se desarrolla por sí misma. En cuanto a la forma introducida, es la del agente en acto.

De esta manera, cuando está cerca de una materia inflamable, una chispa provoca un incendio que se propaga en función del combustible. Al contacto con el hielo, un cuerpo muy caliente y por ende potencialmente frío se enfría. Bajo el impulso del esperma emitido por el macho, una materia fecundable se convierte en el embrión y de allí en un ser vivo.

94. Cf. *M*, Z, 7, 1032a20-22.
95. Cf. *M*, A, 3, 983a30.
96. Cf. *GA*, I, 20, 729a9-11.

Adecuación del agente y del paciente

Aunque sea insuficiente, la causa material del cambio no es menos importante, ya que el fuego no inflama o quema cualquier cosa, sino sólo una materia combustible. El hielo sólo enfría lo que es tibio o caliente. Podemos decir que el esperma del macho es estéril a no ser que encuentre la materia apropiada en la hembra. Y viceversa, es cierto que todo sujeto material es receptivo sólo a un agente apropiado y sólo cambia bajo el efecto de este agente.

En todo cuerpo existe entonces una potencia pasiva que lo hace susceptible de cambiar bajo el efecto de un agente apropiado, y una potencia activa, que le permite ejercer este rol de agente sobre una materia apropiada. Aristóteles suele colocar en otro sujeto (exterior) la potencia activa que está en el origen del movimiento, pero sitúa en el sujeto mismo la potencia que ordena el movimiento natural en sentido estricto. El esperma masculino actúa desde fuera sobre la materia femenina como la mano del constructor sobre el material de construcción; pero es en el cuerpo embrionario en donde se encuentra el principio activo de su desarrollo, mientras que la casa no se construye por sí misma, una vez que se ponen los cimientos.

Límites de la potencia pasiva y de la potencia activa

De aquí se comprende que el cambio natural tiene un doble límite: el de la potencia activa del agente y el de la potencia pasiva de la materia. Lo tibio actúa menos sobre lo frío que lo caliente; el esperma no vigoroso actúa menos sobre la materia fecundable que el esperma vigoroso; pero también la materia menos capaz de calor resiste más al calor y la materia menos susceptible de generación resiste más a la acción del esperma. No obstante, la naturaleza desea que un agente en presencia de algo apropiado para recibirlo (paciente) produzca en éste un cambio que cesa sólo con el agotamiento de la materia; dicho de otra manera, cuando el ser en potencia se ha convertido en ser en acto, es decir, real.

Aristóteles piensa que la actualización o realización de la potencia continúa hasta su conclusión, 'a menos que haya un impedimento'[97], el cual puede ser de dos órdenes. Puede estar relacionado, como hemos

97. Cf. *P*, II, 8, 199a11; b18 y 26; etc. El impedimento a veces es considerado como un fracaso para la finalidad, de lo cual hablaremos más tarde.

dicho, con los límites del agente o del paciente; pero también puede deberse a una interferencia exterior, que obstaculiza el movimiento, frena, interrumpe o perturba un desarrollo. Las dos razones, y no sólo la primera, explican el aborto y la teratogénesis que, según Aristóteles, son desarrollos incompletos.

Motores y primer motor

La interferencia obstaculiza también la continuidad del movimiento local, especialmente en el caso de cuerpos simples. En este caso muy particular, la retirada del obstáculo (por ejemplo, la supresión del soporte que impide la caída de un cuerpo naturalmente pesado) es concebida por Aristóteles como una causa eficiente[98]. Ésta, como la causa material, remite a un concepto operativo que encuentra explicaciones muy diferentes según el caso.

Además del movimiento natural de lo pesado y lo ligero que acabamos de evocar, los movimientos corporales obedecen a múltiples causas eficientes. En ausencia de vacío, el simple desplazamiento de un cuerpo simple, al contacto con otros cuerpos, puede producir cambios diferentes. El cuerpo movido se convierte también en motor, de varias maneras, en su ambiente. De aquí las interacciones que forman el conjunto de los fenómenos 'meteorológicos' del mundo sublunar. Son las reacciones en cadena, cuyo encadenamiento suele ser imprevisible y aleatorio. Ahora bien, en el origen de estos cambios sólo están los movimientos siderales, en particular el del Sol al que Aristóteles atribuye, como hemos visto, una acción eficiente en el movimiento cíclico de las generaciones.

Sin embargo, al físico le resulta difícil establecer una causa eficiente para explicar desde el exterior los propios movimientos celestes (excepto quizás las desviaciones planetarias). Aunque los cuerpos celestes estén dotados de una materia 'local', su potencialidad está activada desde siempre y su movimiento de rotación es eterno. Este movimiento constituye la medida de lo temporal (son las revoluciones astrales las que constituyen el año, el mes, el día[99]), pero al no ser transmitido en un momento determinado, el movimiento rotativo celeste no supone en el tiempo un inicio, ni un fuera de lo 'movido' un principio exterior que habría comenzado a activar la potencia que le pertenece.

98. Cf. *P*, VIII, 4, 255b24-25.
99. Sobre el tiempo, véase *P*, IV, 10-14 y su definición: 'número del movimiento en relación con el antes y el después' (11, 219b1-2).

Sin embargo, Aristóteles considera que no hay móvil sin motor[100] y que, a riesgo de llevar al infinito la cadena de los motores movidos –lo cual significaría no llegar nunca a la fuente del movimiento y hacer imposible la constatación– es necesario supeditar los movimientos del cielo (especialmente los del primer cielo) a motores inmóviles, eternos como el movimiento celeste, pero inmateriales, a diferencia del propio cielo[101].

Esta causalidad puede no parecer de naturaleza propiamente motriz, ya que el motor no transmite un movimiento, sino que mueve sin ser movido y solamente confiere al movimiento del ser móvil su perpetua simplicidad propia. En esta tesis célebre y de interpretación controversial, Aristóteles a veces permite reconocer algo de su explicación por la causa eficiente. Según esta explicación, la materia de un ser natural (el hombre en potencia en el flujo menstrual, por ejemplo) exige –para que el cambio tenga lugar– la acción de una forma actual. De la misma manera, la materia celeste (simple rotación en potencia, ya que el cuerpo celeste sólo tiene materia 'local') exige la acción de una forma actual para que realmente tenga lugar el movimiento rotativo, excepto que aquí el simple movimiento rotativo constitutivo del cuerpo celeste está creado desde toda la eternidad por la acción de un acto puro y eterno, e inmediatamente constituye la forma del cielo, en lugar de que el cambio, como en el caso de la generación del viviente, constituya un paso progresivo de la potencia al acto.

El movimiento automotor del viviente

Igualmente problemático es el desplazamiento de los animales superiores, ya que al menos parecen ser automotores.

Ciertamente apoyándose en un punto exterior relativamente estable para poder ir hacia delante, un poco como el cielo sobre su centro inmóvil, Aristóteles explica que los animales avanzan y se desplazan sin ser movidos o empujados[102]. No obstante, el naturalista logra explicar que, a pesar de las apariencias, el animal que se desplaza en realidad reacciona a una representación del mundo exterior que o lo atrae o lo hace huir[103].

100. Cf. *P*, VII, 1, 241b1; VIII, 4, 256a2-3.
101. Cf. *P*, VIII, 6.
102. Cf. *DeA*, 3, 704b6-12; *MA*, 4, 619b13-700a11.
103. Cf. *DA*, III, 10, 433b11-12.

Pero en este caso, el primer motor inmóvil no es propiamente una causa eficiente y, por otra parte, es muy fuerte la probabilidad de que también los movimientos del cuerpo celeste, que Aristóteles considera movimientos de un cuerpo animado[104], sean, según él, explicables por analogía con el modelo del desplazamiento animal, por efecto de algo deseable[105]. Sin embargo, como veremos más adelante, este problema de cierta manera rebasa los límites que el físico debe plantearse.

Mecanismo y necesidad hipotética

Regresemos de manera más general a estos movimientos y transformaciones de todo género a las que son sometidos los cuerpos simples o mixtos y que caracterizan, por ejemplo, el universo 'meteorológico'. Ningún sistema matemático, en Aristóteles, acompaña el estudio que les dedica, ni siquiera el estudio de una cinemática, aunque el físico sostenga el principio (por otra parte equivocado) de una proporcionalidad entre velocidad y masa en el movimiento de los graves[106]. Pero a parte de esta diferencia, Aristóteles trata las reacciones corporales con la misma óptica que los modernos cuando exponen 'mecánicamente' los efectos de una causa, por ejemplo, los de una fuente térmica. Y reacciones análogas son descritas por Aristóteles en el funcionamiento de los vivientes, en la escala de los órganos o en la escala más elemental todavía: fisiología de la digestión, de la respiración, de la embriogénesis, de la sensación, etcétera.[107]

Aristóteles, sin embargo, juzga este tipo de explicación de manera diferente que la mayoría de los modernos. Según nuestro filósofo, la relación entre un fenómeno y sus causas material y eficiente traduce una 'necesidad hipotética'[108].

Esta noción se opone a la de necesidad absoluta, que se aplica a las realidades eternas, incapaces de ser de otra manera, y, además, a los seres y a los fenómenos celestes cuyo movimiento exclusivamente local se produce siempre de la misma manera. Por lo contrario, cuando Aristóteles habla de necesidad en la naturaleza sublunar, ya sea para evocar el efecto de la violencia contra natura –que aquí no nos interesa– o para evocar

104. Cf. *DC*, II, 12, 292a20-21.
105. Cf. *M*, Λ, 7, 1072a27 ss.
106. Cf. *P*, VII, 5.
107. Este punto de vista domina en particular las cuestiones examinadas en *PN*.
108. Véase en particular *P*, II, 9; *PA*, I, 2, 639a11 ss. y *GC*, II, 11, 337b14-338a4.

la causa material como una condición indispensable. Se entiende que la causa material no es suficiente para explicar el cambio y exige una causa eficiente. Y se entiende también que los elementos que interactúan obedecen al mismo tiempo a estas dos causas. Pero los elementos, por otra parte, están en la base de todos los cuerpos y en conjunto constituyen su causa material. Son causa necesaria de todo. Entonces, es siempre posible reducir la explicación de un fenómeno, aunque sea muy complejo, como aquel del que el viviente es la sede o como la generación del propio viviente, poniendo en evidencia las mismas condiciones materiales (sus elementos). Es no sólo posible sino obligatorio porque siempre y en todo lugar un cuerpo elemental tiene las mismas propiedades. Por ejemplo, en la composición del ojo, el agua tiene las mismas virtudes que en la atmósfera que rodea la tierra[109]. En consecuencia, la explicación del ojo y de los mecanismos que operan en su funcionamiento debe apelar a esta materia, como a una causa necesaria.

Aristóteles, sin embargo, considera esta necesidad como 'hipotética'. Esto significa que es solamente una condición que hay que suponer necesariamente cuando tal fenómeno tiene lugar y sin la cual éste no se produciría, pero que no explica el fenómeno total ni esencialmente. De esta manera, la constitución y el funcionamiento del ojo suponen necesariamente al agua, sin la cual la visión no podría tener lugar; pero el agua no explica la visión, que es una forma de conocimiento. Como prueba de ello, el agua presente en el cuerpo, fuera del ojo, nunca hará posible que ese cuerpo vea.

Insuficiencia del mecanismo

En resumen, el naturalista tiene que poder describir en todas partes los mecanismos que ponen en juego una materia elemental y los agentes que a este nivel activan o actualizan las potencialidades. Pero Aristóteles piensa que también es necesario considerar las cosas de manera más profunda y constatar que los propios mecanismos operan en la naturaleza en razón de una causa superior, al menos en la explicación de realidades complejas como los organismos vivientes.

El agua presente en el ojo que es necesaria para la explicación de la visión pero que no es suficiente para explicar la visión misma es un buen

109. Cf. *PN (Acerca de la sensación y de lo sensible)*, 438b3-16.

ejemplo del hecho de que aquí la naturaleza utiliza las propiedades de este elemento con un fin particular. Podemos tomar otro ejemplo, el del fuego como fuente de calor. El calor que emana de un brasero es suficiente para explicar completamente la cocción de un alimento. Pero el calor que en el organismo actúa sobre el mismo alimento no es suficiente para explicar la hematopoyesis que es, según Aristóteles, su causa eficiente. A partir de esto, es necesario considerar no que aquí existe otra causa eficiente además del calor, sino que la naturaleza utiliza al calor con un fin particular. Por esta razón, en casos parecidos, el naturalista afirma la obligación de recurrir a una causa final.

Forma y causa final

La 'intención' de la naturaleza

Como se sabe, Aristóteles defiende vigorosamente y como si fuera evidente una cierta finalidad en la naturaleza[110]. Esto provoca graves malentendidos.

La naturaleza, hemos dicho, contrariamente al artesano que manipula su materia con un fin, no actúa de manera intencional. El fuego calienta, hace hervir y evaporarse al agua colocada encima de él pero no es posible sostener, sin caer en el antropomorfismo, que desea producir estos resultados. Esto es cierto. Pero también es cierto que la perspectiva teleológica abierta por Aristóteles no necesariamente implica esta ingenuidad. Éste no le atribuye al fuego la intención de calentar. Sin embargo, le parece que así como el cocinero coloca sobre el fuego un recipiente con agua para obtener, por este medio, agua hervida que pueda ser consumida, la naturaleza dispone del fuego, del agua y de otros elementos en ciertos organismos para obtener resultados bien determinados. Y estos resultados determinados, en los que es posible reconocer metafóricamente la intención de la naturaleza, pueden ser considerados como 'formas' atribuidas a los organismos en cuestión. En este tipo de forma Aristóteles ve la causa final.

La finalidad y el mundo inorgánico

El tipo de evidencia con la cual Aristóteles habla de finalidad no le parece que esté claramente fuera del mundo de la vida, ya que a sus ojos la vida misma es la expresión de la finalidad de la naturaleza.

110. Véase especialmente *PA*, I, 2, 639a11-14, en donde la causa final es llamada primera.

Por ende, el naturalista se abstiene de defender una finalidad en el análisis de los fenómenos elementales como los que produce la acción de un cuerpo simple sobre otro cuerpo simple, y aun en el análisis de los múltiples fenómenos más complejos que la 'meteorología' intenta explicar solamente por medio de las causas material y eficiente.

Es necesario colocar en un lugar aparte al mundo astral, es decir, al universo como un todo. Pero esto se debe a que, como veremos, las partes del cielo y el mundo en su conjunto funcionan, si así puede decirse, como un viviente.

Finalidad y mecanismo en el mundo orgánico

Por otra parte, como hemos dicho, la finalidad que Aristóteles reconoce en el mundo orgánico no es una explicación causal que excluye, o si se quiere, elimina la explicación por las causas 'necesarias'. Por lo contrario, está convencido de que un fenómeno constitutivo de lo viviente, como todos los fenómenos naturales, implica necesariamente el juego de causas materiales. Pero también considera que esta explicación no agota las causas del fenómeno y, en consecuencia, no da completamente cuenta de la naturaleza, ya que la finalidad, en este caso, de alguna manera dirige la organización de la materia por la causa eficiente. Según Aristóteles todo órgano de un cuerpo viviente responde a este tipo de finalidad. Va más allá. De esta manera, Aristóteles reconoce que la caída de la cornamenta en los cérvidos es una necesidad inscrita en su peso, y sin esta razón, el fenómeno no se produciría; pero la caída en cuestión responde también a un fin que hay que buscar en la ventaja momentánea del aligeramiento.[111]

Dicho de otra manera, cuando se la observa en el viviente, la necesidad no es ciega y por esto los elementos en el cuerpo viviente producen lo que no producen en otra parte, es decir, formas determinadas.

Prioridad de la causa final

Aunque no preceda al cambio, para Aristóteles la finalidad no es sólo una causa sino la causa primera. Esta prioridad de la causa final sobre la causa necesaria traduce la prioridad de la forma sobre la materia. La forma, perseguida como fin, ordena soberanamente la organización de la materia.

111. Cf. *PA*, III, 2, 663b12-14.

Aristóteles está totalmente convencido de la finalidad de los fenómenos constitutivos de lo viviente; a sus ojos, no reconocer allí los planes de la naturaleza es en el fondo no comprenderla, ya que es negarse a ver que todas las partes de lo viviente, en definitiva, se explican sólo por sus funciones. Es la razón por la cual en la organización de lo viviente, al nivel de la elaboración de las parte homeómeras sobre la base de los elementos, al nivel de la elaboración de las partes anomeómeras sobre base de las partes homeómeras y finalmente, al nivel de la elaboración del propio viviente sobre la base de sus órganos, Aristóteles no deja de perseguir los fines de la naturaleza viviente bajo la forma de las diferentes funciones jerarquizadas cuyo objetivo es la preservación del animal y la perpetuación de la especie[112].

La finalidad y el bien

¿Por qué el tipo de necesidad que el naturalista describe en la fisiología animal no le parece ciego? ¿Por qué, en un caso particular como la caída de la cornamenta en los cérvidos, el aligeramiento necesario que resulta de ella le parece un fin en lugar de una utilidad accidental, con el riesgo de reintroducir en la naturaleza una intención antropomórfica?

Contrariamente a lo que a veces se piensa, la respuesta no es sólo la constatación de la regularidad de los fenómenos. Según Aristóteles, no es porque la cornamenta del ciervo siempre cae, que su caída parece tener una finalidad. El hecho es que periódicamente se vuelven demasiado pesadas y entonces, necesariamente caen de manera regular, pero esta regularidad no implica un objetivo. Puede ser que hasta el alivio empíricamente verificable no le parezca un fin sin otro motivo particular. Ahora bien, este motivo, identificable en todos los contextos en los que Aristóteles habla de fin o de causa final[113], se encuentra en la idea de 'bien' (en el sentido amplio). En efecto, para él la finalidad no es solamente el término o el efecto último de un cambio; es el término que corresponde al bien o, si se quiere, al perfeccionamiento del sujeto del que es su sede.

Si el alivio periódico del cérvido que pierde su cornamenta es una finalidad, esto se debe únicamente a que contribuye al bien del animal. Ahora bien, en estas condiciones, aun si el fenómeno es la consecuencia

112. Este proyecto es común a *PA*, *GA* y *DA*.
113. Cf. *M*, A, 3, 983a31-32.

necesaria del demasiado peso de la cornamenta, no podemos decir, según Aristóteles, que el cérvido simplemente pierde su cornamenta porque es demasiado pesada; por lo contrario, hay que decir que la cornamenta se vuelve demasiado pesada y cae porque es bueno para el ciervo no estar obstaculizado por ella.

El ejemplo es claramente discutible, pero ilustra el fondo del pensamiento de Aristóteles. Otro ejemplo, muy célebre, muestra cómo el filósofo concibe invariablemente la causalidad final. Hablando del hombre, Aristóteles sostiene que en verdad no debemos considerar que el animal humano es inteligente porque tiene manos, sino por lo contrario que tiene manos porque es inteligente. La inteligencia, bien supremo, fin último y forma esencial del hombre, es la razón por la cual dispone de manos[114].

La naturaleza no hace nada en vano

Aunque una necesidad hipotética rija todo lo que sucede en la naturaleza, en el mundo inorgánico y en el mundo orgánico, hemos dicho que una finalidad no es siempre reconocible en el principio agente que provoca los cambios en la materia. De esta manera, la acción de los elementos que producen la aparición de una montaña sobre la Tierra no responde a ninguna finalidad, porque la naturaleza no toma ninguna disposición en la composición de las materias de las que está hecha para velar por la buena realización de un ser cualquiera que llamaríamos 'montaña'. Es como decir que las condiciones que necesariamente han provocado la aparición de la montaña no están ellas mismas determinadas por nada.

En el cuerpo viviente, por lo contrario, las condiciones que necesariamente conducen a la producción de un órgano se encuentran determinadas con anticipación en razón del buen funcionamiento de este órgano. Es la finalidad lo que determina las condiciones de necesidad de la vida en el viviente. La intención que el filósofo parece así prestarle a la naturaleza es la orientación del principio agente (o de la causa eficiente) que, en el viviente, organiza la materia. La convicción teleológica de Aristóteles expresa entonces la idea de que el agente natural en ese mundo opera siempre en razón de esta orientación y no del azar[115].

114. Cf. *PA*, IV, 10, 687a16-19.
115. Cf. *P*, II, 5, 196b10 ss.

La afirmación recurrente que 'la naturaleza no hace nada en vano'[116] refleja esta convicción general y exhorta y compromete al naturalista a dar razón de los fenómenos por medio de una explicación que descarta al azar y no se contenta con invocar el orden que resulta de las causas necesarias. Se aplica también a la organización de mundo celeste y del universo en general, pero no a los fenómenos 'meteorológicos', en los cuales Aristóteles se contenta con observar un cierto orden, de alguna manera menos estricto que el de las revoluciones celestes[117], ya que son la simple consecuencia de las propiedades de los elementos mismos, de sus posiciones respectivas en el mundo sublunar y de las revoluciones periódicas de los astros.

Límites de la causa final

Recordemos[118], además, que aun en el mundo de los vivientes sublunares Aristóteles tampoco sostiene que la naturaleza siempre llega a su fin ni que absolutamente todo fenómeno observable en el viviente posee una finalidad. De esta manera, hemos visto, un proceso netamente finalizado como el de la generación de un individuo por obra de un progenitor no siempre llega a su fin, como atestiguan las múltiples formas de teratogénesis. Por otra parte, la producción de un fenómeno sin función, como la coloración de los ojos, es para él el efecto de una simple necesidad sin finalidad.

A pesar de todo Aristóteles tiene la impresión de que la naturaleza suele llegar a su fin y de que lo más común es que los fenómenos biológicos tengan una finalidad. La naturaleza en el viviente es incluso capaz de recuperar para ciertos fines algunos residuos excedentes y por otra parte inútiles. Pero la finalidad se cumple siempre sólo en el caso de los cuerpos celestes. Ellos la alcanzan inmediatamente y desde siempre en el movimiento rotativo constante que los anima.

Causa final y causa eficiente

Para terminar, notemos la distinción rigurosa que Aristóteles hace entre causa final y causa eficiente. Ésta corresponde al agente exterior que al inicio introduce una forma en la materia. Aquélla corresponde a la forma funcional que recibe la materia en lo viviente.

116. Cf. *DC*, I, 4, 271a33; *PA*, II, 13, 658a8-9; III, 1, 661b24; *GA*, II, 5, 741b5; 6, 744a36; etc.
117. *Me*, I, 1, 338b20-21.
118. Cf. *supra*, p. 84.

Observamos particularmente bien la rigurosidad de esta distinción en los estudios que Aristóteles consagra a la genética. La finalidad (función vital) que en los seres vivientes preside la elaboración de los órganos o que ordena el desarrollo de la vida embrionaria y fetal es una cosa. Otra cosa son los órganos genitales, instrumentos de la generación, y el esperma que actúa, a título de causa eficiente sobre la materia potencialmente embrionaria.

Pero es necesario observar que el esperma, por ejemplo, no es un simple agente de generación; está producido con el fin de la generación (transmitir una forma de vida). Ahora bien, Aristóteles piensa que la generación de un ser viviente puede implicar un agente fortuito: la radiación solar que produce la evaporación del agua en las nubes, etc., puede también provocar, espontáneamente, es decir por azar, la generación de microorganismos en un medio húmedo favorable[119]. Cuando, al explicar la naturaleza del esperma, Aristóteles invoca una causa final, no lo hace para descartar la idea de un mecanismo en la materia cuya causa eficiente opera, sino para descartar la idea de un mecanismo fortuito e indicar que la causa eficiente se encuentra determinada en razón de la producción de la vida que la naturaleza produce por azar. Más aún, el esperma no transmite indiferentemente cualquier tipo de vida, sino la forma de vida particular del progenitor. La finalidad que Aristóteles observa en la naturaleza es para él, en última instancia, la tendencia inscrita en ésta de perpetuar las formas del viviente.

La causa formal

Por otra parte, como hemos visto, causa eficiente y causa final pueden ser reunidas de cierta manera en una unidad que Aristóteles llama la causa formal.

Sin embargo, es necesario hacer una distinción. La forma y la finalidad de una realidad natural, por ejemplo, de una parte del organismo viviente, son una misma cosa[120]. Esto se debe a que la función de un órgano (su finalidad) es lo que lo define (su forma), es decir, lo que es esencialmente. La forma de un órgano aparece al término de su génesis, cuando es capaz de cumplir la función para la cual ha sido constituido.

119. Cf. *GA*, III, 11, 762a8 ss.
120. Cf. *GC*, II, 9, 335b6-7.

Resultado final de una génesis, esta forma es sólo el principio eficiente que al inicio de la generación actúa sobre una materia apropiada. El principio en cuestión también es de naturaleza formal, pero la forma que define al agente generador (el padre) y la que define al producto generado (el hijo) son sólo idénticas por la especie.

Esta parentela, esta identidad específica, ayuda a entender por qué, según Aristóteles, la finalidad es una verdadera causa.

Forma final y forma principal

En efecto, a veces tenemos dificultades para representarnos la finalidad como una causa. En tanto que objetivo buscado, la finalidad sólo se alcanza, si se alcanza, al término de un proceso. ¿Cómo, antes de existir, puede producir sus efectos?

La razón es que la forma que resulta de un cambio en el paciente ya está de cierta manera presente al principio del cambio en el sujeto que hace las veces del agente. Al estar producido por un sujeto de forma tal (por ejemplo un ser humano), el esperma actúa de tal manera que el sujeto apropiado cambia hasta presentar la misma forma (humana). Si esta forma (y no la de un bovino) aparece en el transcurso del desarrollo embrionario, no es porque una finalidad, todavía no realizada, dirija anticipadamente ciertos efectos[121], sino porque el cambio, al empezar, está introducido por este tipo de forma en una materia susceptible de recibirlo.

Las formas no finales

El cambio, excepto en el caso de la génesis del viviente (o de sus partes), en donde no supone una finalidad, pareciera permanecer como un proceso de dar forma. De esta manera, el calentamiento del agua bajo la acción del fuego es un cambio durante el cual el agua toma la forma cualitativa del fuego; su transformación en aire es una mutación al término de la cual el aire toma una forma más cercana al fuego y así sucesivamente. Pero estos cambios cíclicos no tienen causa final. La transformación cíclica de la materia elemental común no tiene como objetivo ni la producción del agua a partir del aire ni, a la inversa, la producción del aire a partir del agua. Los fenómenos 'meteorológicos' están en una situación análoga. Son configuraciones pasajeras o mezclas complejas de elementos.

121. Cf. *GC*, I, 8, 324b14: 'la causa final no es activa'.

Podemos darle el nombre de 'formas' a estas mezclas o configuraciones complejas (rocas, montañas, valles, lagos, ríos, vientos, nubes, cometas...) que resultan de la interacción de elementos, pero justamente son sólo los resultados naturales de interacciones elementales, sin finalidad. Las formas en cuestión no están determinadas por los agentes que son responsables de ellas, sino que aparecen por un cúmulo de circunstancias, aunque las mismas circunstancias se encuentren juntas de manera más o menos periódica. Son formas no finales en el sentido también en que desaparecen sin poder conservarse o reproducirse.

Las formas finales

Cuando el cambio responde a una finalidad y en ciertas condiciones determinadas propias de los vivientes los elementos se organizan en partes homeómeras y éstas en partes anomeómeras –cada una con su función en el animal–, las formas de estas partes y la del mismo animal tienen un estatuto muy diferente. La puesta en forma de estas partes y del animal a partir de los elementos responde a un objetivo: la conservación del ser individual y la perpetuación de la especie. La forma final del ser viviente, que tiene los medios de conservarla, le es dada por un agente con la misma forma y aunque desaparezca a la muerte del animal que se disuelve en elementos se transmite por la reproducción y se perpetúa de un individuo al otro en el seno de la misma especie.

La forma como causa

La forma, tal como la concibe Aristóteles, se presenta de manera muy diferente según se trate de cuerpos elementales (y sus compuestos inorgánicos) o de cuerpos vivientes organizados. No obstante, en todas partes la forma del cuerpo natural es lo que hace que sea lo que es esencialmente.

Sabiendo que todo cuerpo natural es un compuesto de materia y forma, podemos decir que su forma determina lo que realmente[122] es, no su materia, ya que ésta representa lo que es potencialmente. La forma es causa de cambio en la medida en que es reconocible en el principio de ésta y (eventualmente) en la finalidad que persigue. Pero es fundamentalmente causa del ser actual. Esto significa que todo cuerpo natural le debe el existir realmente de manera determinada.

122. Cf. *M*, Z, 8, 1033b10.

Un cuerpo simple, elemental, manifiesta su forma o su ser actual por su potencia activa; es el medio a través del cual actúa sobre los otros cuerpos y sobre los sentidos que lo perciben. En el caso del cuerpo viviente, el acto o la forma que lo define es la vida en sus diferentes manifestaciones. Al ser las funciones vitales la razón por la cual el cuerpo está organizado de esta manera, la causa formal es aquí idéntica a la causa final.

El alma, forma del cuerpo viviente

Esto es cierto respecto a todas las partes corpóreas del viviente. Por ejemplo, la causa formal del ojo es la capacidad de ver, al ser la visión el acto para el cual está constituido, esto es, un acto de conocimiento, propio del animal. Esta forma pertenece al órgano en tanto que es capaz de funcionar. Por su parte, el ojo es capaz de ver prácticamente desde el nacimiento[123]. Entre esta capacidad (la vista) y su realización (el acto de la visión) hay evidentemente una diferencia, ya que el ojo capaz de ver, el del durmiente, por ejemplo[124], no ve efectivamente algo; pero la simple facultad de ver es la manifestación primera de la vida ocular, la que hace del ojo lo que realmente es: la parte, no de un cuerpo, sino de un cuerpo viviente.

Por su parte, el alma es, para el cuerpo viviente en su conjunto, lo que la capacidad funcional es para cada uno de los órganos. Es entonces indisociable del cuerpo y de sus partes, ya que reúne las funciones de éstas. Es ella la que aparece o desaparece cuando el cuerpo viviente adquiere o pierde sus funciones de ser viviente. La concepción que Aristóteles se hace del alma es la mejor ilustración de su pensamiento respecto al carácter causal de la forma[125]. El alma es indisociable del cuerpo viviente, porque es simplemente su forma constitutiva.

El azar y la fortuna

Podríamos considerar evidente que la distinción que Aristóteles hace entre cuatro tipos de causas responde a la preocupación de dar cuenta de las realidades naturales bajo todos los puntos de vista, es decir, de manera tan completa y precisa como sea posible. Sin embargo esta preocupación está acompañada por el sentimiento de que los fenómenos naturales del

123. Cf. *DA*, II, 5, 417b17-18.
124. Cf. *DA*, II, 5, 417a11.
125. Cf. *DA*, II, 2, 414a12-14.

mundo sublunar son de tal variedad que no todos pueden ser explicados completamente por las causas que hemos mencionado. Es la razón por la cual el naturalista le reserva un espacio al azar y a la suerte[126].

Modalidad accidental de la causa eficiente

Un reconocimiento semejante no equivale a ampliar el número de las causas, sino que es la observación de que una causa o más precisamente un agente natural, en ciertas circunstancias a veces imprevisibles puede producir, por accidente o coincidencia, un efecto, afortunado o no, que no suele tener usualmente. De esta manera, el derrumbe de un acantilado al borde de un río puede perturbar el curso del agua y así provocar una inundación. La inundación no es un fenómeno sin causa, como tampoco lo es el derrumbe del acantilado. Estos fenómenos, al ser producidos, son explicables cada uno no sólo por una causa material sino por una causa eficiente: la lluvia ha diluido la tierra en el acantilado y la tierra que cayó al agua perturbó el curso del río. Pero el efecto de estas causas, el derrumbe del acantilado y la desviación de las aguas, coincide accidentalmente con la barrera que impide el curso de las aguas y la inundación de los campos circundantes. Es una coincidencia debida a las circunstancias, porque no todo acantilado que se derrumba tiene como efecto natural una represa de las aguas, ni todo cambio en un curso de agua, la inundación de los campos. Aristóteles da un ejemplo más simple: una piedra cae y golpea a alguien[127]. Se puede decir que la piedra cayó para golpearlo. De la misma manera, el acantilado no se derrumba para formar una represa en las aguas. Es una coincidencia azarosa, a veces desafortunada, que se produce porque 'simplemente pasa que' debajo del acantilado se encuentra agua corriente y debajo de la piedra un viandante que pasea.

Azar y necesidad hipotética

Aristóteles precisa que no observamos, en la caída de la piedra sobre el viandante, ninguna causa final. Esto supone que el caso es considerado por el naturalista en el análisis del mundo inorgánico o en el mundo orgánico sólo a título de interferencia que impide la realización de un proceso finalizado.

126. Cf. *P*, II, 5-6, 195b31-198a13.
127. *P*, II, 6, 197b30-31.

El movimiento natural de la piedra que cae y del acantilado que se derrumba se explica en virtud de la necesidad hipotética. Por ejemplo, si la piedra pierde el sostén que la mantiene agarrada a la cornisa y si la lluvia moja demasiado al acantilado frágil, estos cuerpos naturales caen necesariamente. Una necesidad hipotética también se observa en los accidentes que constituyen el azar, pero si la condición de esta necesidad es azarosa, es porque es doble, y ningún lazo necesario une a las dos condiciones en causa. Si la piedra cae *y* en ese momento un viandante se encuentra en el punto en el que cae, éste necesariamente será herido. De la misma manera, si el acantilado cae *y* en el lugar de su caída se encuentra un curso de agua, éste necesariamente será perturbado. Dado que la necesidad aquí está sometida a dos condiciones que sólo están ligadas accidentalmente, el fenómeno es por sí mismo accidental y, por ende, absolutamente particular, en el sentido de que escapa a lo que llamamos leyes de la naturaleza.

Azar y ciencia

Este tipo de fenómenos particulares, a veces imprevisibles o previsibles solamente en términos de probabilidades, no se reconducen, según Aristóteles, a la universalidad tomada en cuenta por la ciencia. No están sustraídos a todo conocimiento causal pero están sustraídos al conocimiento científico, que aprehende las causas universales en sí y que no puede considerar la infinitud de los accidentes posibles, excepto cuando operan. El accidente 'natural' o si se prefiere, la coincidencia, no tiene ninguna razón. Podemos explicar científicamente por qué cae la piedra y por qué todo golpe violento es fatal para el ser humano pero, además de una coincidencia ocasional, nunca se encontrará en la naturaleza una razón por la cual tal piedra asesta el golpe fatal.

De ello se sigue que la ciencia natural puede prever con certeza el evento que está ligado a una causa general, pero no más. En efecto, puede saber que todo ser viviente necesariamente tiene que morir, porque la causa universal es que todo compuesto de contrarios se disuelve en sus contrarios, pero no puede saber de qué manera un individuo particular va a morir, porque sus causas son azarosas[128].

128. Cf. *M*, E, 3, 1027a29- b16.

Cuando Aristóteles insiste en reconocer ciertas causas accidentales, como las que atribuye al azar, lo hace para marcar límites no del conocimiento sino del conocimiento científico. Esto implica que sólo la investigación de las cuatro causas evocadas más arriba es plenamente, a sus ojos, una exigencia del conocimiento propiamente científico.

Conclusiones

Acabamos de ver que para Aristóteles la explicación científica del mundo natural tiene sus límites. Las causas accidentales se le escapan y con ello la aparición de una infinidad de fenómenos aleatorios permanece imprevisible para la ciencia.

Sin embargo, como hemos notado al empezar, la ciencia natural se encuentra así limitada por la observación de los hechos, esto es, de los fenómenos cuya explicación está buscando.

Esta restricción es particularmente importante en el caso de los fenómenos celestes. Por ello, Aristóteles se ha dedicado principalmente a la explicación de los fenómenos del mundo sublunar, más particularmente a los del mundo viviente, sobre el cual pueden y han sido recolectadas abundantes informaciones.

No obstante, el naturalista se esfuerza por explicar la naturaleza en todos los dominios partiendo invariablemente de cuatro tipos de causas, las que el análisis del cambio en general le permitió identificar.

Tipos de causas, decimos, porque las nociones de materia, de principio agente, de fin o de forma son aplicadas a realidades diferentes según los casos.

Sin embargo, a pesar de las diferencias, Aristóteles invariablemente toma en cuenta un principio de tipo material y al mismo tiempo uno u otro principio de orden formal, sin los cuales los cambios observados en la naturaleza no le parecen explicables. Estos dos principios, aunque distintos, le parecen indisociables, porque un sustrato potencialmente transformable no puede transformarse por sí mismo, ni un agente de transformación puede provocar un cambio sin una materia transformable.

Pero es el mundo de los vivientes que permite observar mejor, porque lo exige, la distinción entre cuatro tipos de causas. Y la reputación del 'Asclepíada' está fundada principalmente en el análisis al que ha sometido el mundo animal. Este tipo de reputación tiene que ver, no sin razón, con la importancia que el naturalista da a una causa final en la explicación del viviente.

Hemos visto que no es que así Aristóteles rechace la explicación por las causas materiales (y eficientes) –que él invoca de manera universal a pesar de que ello lo lleva a confrontar ciertas dificultades– sino todo lo contrario. Lo que pasa es que aquí la observación de una necesidad hipotética no es suficiente para dar cuenta de los fenómenos; a sus ojos, de cierta manera, oculta la principal explicación. Según Aristóteles, el viviente y sus partes, en su organización, revelan que un objetivo funcional determina aquí la necesidad, por otra parte ciega y desplegada sin finalidad, en todos los sentidos de la palabra.

'La naturaleza no hace nada en vano'. Esta convicción de alcance universal no se aplica a todos los fenómenos. Está principalmente inspirada por la organización de los cuerpos vivientes de nuestro mundo, sin duda también por la distribución de los elementos en el universo y finalmente, por las revoluciones de los cuerpos celestes constituidos por el quinto elemento.

Lo que le da al naturalista la idea de un sistema del mundo es el análisis causal de los fenómenos y, en este análisis, una apreciación relativa de los diferentes tipos de causas, en la medida en que éstos son suficientes para explicar todo excepto los accidentes.

Para entender esto, necesitamos observar que la física aristotélica, contrariamente a la de los modernos, no toma como objeto al movimiento separado del cuerpo por abstracción, sino al cuerpo móvil, tal como lo establece claramente el análisis causal. Todo cuerpo natural, para Aristóteles, está compuesto de materia y forma, aún el cuerpo simple. Esto significa que todo cuerpo naturalmente movido se explica en razón de estos dos tipos de principios, el segundo puede ser considerado como el punto de partida del devenir o, sobre todo, pero sólo en ciertos casos, como su conclusión. Ahora bien, el cumplimiento del devenir se observa en las formas organizadas del viviente, el cual se perpetúa en las formas que presentan los elementos corruptibles a reposo en sus respectivos lugares, y en las formas eternas que los cuerpos celestes, cuya única materia es la 'local', muestran en sus movimientos circulares.

Para Aristóteles, el universo natural encuentra su fin, si así podemos decirlo, en la permanencia de los movimientos celestes, la estabilidad de los elementos corruptibles bajo el cielo y la perpetuación de las especies vivientes.

CAPÍTULO IV

LA PERFECCIÓN EN LA NATURALEZA

INTRODUCCIÓN

La curiosidad infatigable de Aristóteles lo llevó a explorar todos los detalles de la naturaleza a su alcance, incluidos los fenómenos más triviales. Probablemente porque tuvo ante sus ojos todos los fenómenos naturales y pudo compararlos, estuvo en condiciones de reconocer las diferencias jerárquicas claramente marcadas entre ellos. En virtud de estas diferencias, Aristóteles coloca en el primer rango a dos tipos de fenómenos naturales: por un lado, los cuerpos astrales y, por el otro, los animales llamados superiores, en primer lugar, el animal humano.

Este juicio no es realmente sorprendente: corresponde a un sentimiento bastante común, aun en la época del filósofo. Pero en Aristóteles se apoya sobre consideraciones precisas y argumentos propios. Podemos resumir brevemente su sentir. Para Aristóteles, el cuerpo celeste y el cuerpo del animal superior, cada uno en su orden, son las cimas de la perfección ya que en el movimiento de uno y la actividad del otro el filósofo ve la finalidad de la naturaleza realizada bajo sus formas más sublimes.

Hay, sin embargo, un abismo entre estas dos perfecciones.

LA PERFECCIÓN DEL CUERPO CELESTE

El cielo estrellado, el movimiento regular de los cuerpos celestes que fascinaban al observador griego son en Aristóteles objetos de admiración, antes que nada porque le parecen *eternos*, es decir, sin inicio ni fin en el tiempo. Esto es cierto, sobre todo, del universo tomado como una totalidad.

La eternidad del orden cósmico

Un argumento empírico sostiene tal convicción: en todo el tiempo transcurrido, jamás se ha observado ninguna modificación en la periodicidad de los movimientos celestes[129]. El argumento es débil pero está sostenido de muchas maneras por el razonamiento[130]. Éste toma como punto de partida la constatación de que el universo corporal, en su totalidad finita, posee un orden (la imposibilidad de un universo actualmente infinito está demostrada en otra parte)[131]. Este orden cósmico es la forma que en conjunto presenta la materia universal. Aristóteles supone que la introducción o la desaparición de este orden implicaría la generación o corrupción del universo, es decir, de su organización a partir del caos o de su disolución en el caos. Ahora bien, lo que es corruptible es necesariamente generable, y viceversa. No podemos, entonces, sin contradicción, considerar que puede existir eternamente un orden que un día apareció, ni que un orden establecido desde toda la eternidad pueda desaparecer algún día. En consecuencia, si no es eterno, el orden actual del universo debe proceder de un desorden, es decir, de una nada inicial a la cual regresará. Pero la hipótesis de un caos inicial y la de la nada corpórea antes de la existencia del universo son dos hipótesis indefendibles. La primera, porque la capacidad potencial de un universo caótico para recibir una cierta forma no podría nunca ser actualizada sin la existencia de esta forma ya actualizada en otro universo ordenado; la segunda, porque la generación del ser corporal sólo podría concebirse, como toda generación, a partir de un sustrato material, y la pura materia no existe.

Esfericidad del cuerpo celeste y circularidad de su movimiento

El orden del universo se manifiesta por el ajuste de las esferas concéntricas que constituyen y presentan movimientos rotativos regulares[132], pues estos movimientos son el único cambio observable en el cielo. Hay en ello dos indicios adicionales de perfección, los cuales, relacionados entre sí y con la eternidad del cielo, provocan la admiración del físico.

129. Cf. *DC*, I, 3, 270b11-16.
130. A este respecto y para lo que sigue inmediatamente después, véase *DC*, I, 10-II, 1.
131. Cf. *P*, III, 6.
132. Cf. *DC*, II, 6.

La circularidad de los movimientos celestes se agrega a las razones para considerar las perfecciones del cielo, ya que la forma circular, que no tiene ni un inicio ni un fin determinados, posee una perfección de la que, en cambio, carece la forma lineal[133]. Y lo mismo debe ser dicho de la esfericidad de los propios cuerpos celestes, ya que ésta es la primera figura y se encuentra perfectamente adaptada a los movimientos giratorios[134].

Simplicidad y cuasi inmaterialidad del elemento celeste

Pero la eternidad de las esferas en rotación comporta ciertas implicaciones que aumentan el sentimiento de perfección.

Eternos, ingenerables e incorruptibles, los cuerpos celestes no pueden estar compuestos por múltiples elementos, como los cuerpos que conocemos, porque entonces podrían descomponerse; ni tampoco pueden estar compuestos por uno solo de los elementos que nos son familiares, porque el movimiento natural de éstos es lineal y no podríamos, sin negar su perfección, establecer la condición de que los cuerpos celestes estén perpetuamente obligados a moverse en círculos[135]. Aristóteles defiende entonces la existencia de un quinto elemento de naturaleza casi inmaterial, ya que en definitiva su única potencialidad es la de este movimiento circular[136]. A la eternidad del cielo se agrega necesariamente una de sus causas, la cuasi-inmaterialidad del elemento del que está constituida, para convencer de la superioridad de este objeto natural.

El primer cielo

Todas estas consideraciones en su conjunto valen para cada uno de los cuerpos celestes. Pero Aristóteles muestra ciertas distinciones entre ellos, según se sitúen en la periferia (la esfera que transporta las estrellas fijas), en la región intermedia (las que transportan los planetas) o en la región cercana al centro del universo (las esferas del Sol y de la Luna). La distinción, de orden jerárquico, más que fundada en la división del universo en esferas concéntricas, hace resurgir la preeminencia de la esfera más exterior, el 'primer' cielo[137]. La perfección que le atribuye Aristóteles se mide por

133. Cf. *DC*, I, 2, 269a20-21.
134. Cf. *DC*, II, 4, 286b10 ss.
135. Cf. *DC*, II, 1, 284a11-18.
136. Cf. *DC*, I, 2, 269a2 ss.
137. Cf. *DC*, I, 9, 278b11-15.

el hecho de que es el único que está animado por un movimiento único: es así el más cercano a la perfección absoluta[138]. Pero su preeminencia, independientemente de esto, es la que evidentemente le confiere su estatuto de límite incluyente, el cual da su 'lugar' a lo incluido, es decir, a todo lo que contiene el universo[139]. De esta manera, del primer cielo depende la configuración global del universo y la de otros cuerpos celestes.

El cuerpo divino

Sobre él Aristóteles reconoce los polos y el eje del universo, a partir del sentido de su movimiento sobre este eje (de oriente hacia occidente para quien se encuentra en el hemisferio norte) deduce la izquierda y la derecha, el alto y el bajo, el adelante y el atrás del universo[140]. En Aristóteles estas determinaciones refuerzan la convicción que el universo tiene el aura de un ser viviente perfecto, que su movimiento es el de un ser animado[141] y que el cuerpo celeste, dado que eterno, es 'divino'.[142]

El alcance de esta convicción es difícil de juzgar, pero deja entrever sin dificultades la manera en la que Aristóteles concibe la perfección en la naturaleza. Ésta es alcanzada en un acto simple, por parte de un cuerpo simple, que limita todo lo corpóreo, en las condiciones de la eternidad.

La perfección de lo viviente

Perpetuidad de las especies

En comparación con el cielo y los cuerpos celestes, los vivientes de nuestro mundo sufren de una relativa imperfección. Son corruptibles. Lejos de ser simples, los cuerpos vivientes son compuestos y extraordinariamente complejos.

Sin embargo, justamente en razón de esta complejidad, tienen la vida en potencia y la transmiten eternamente bajo formas diferentes, en el seno de cada especie. La perpetuidad de la especie es entonces aquí abajo el sustituto de la eternidad del individuo, reconocida allá, en el cielo.

138. Cf. *DC*, II, 12, 291b32 y 212a23-24.
139. Cf. *P*, IV, 5, 212b18 ss.
140. Cf. *DC*, II, 2, 285b8 ss.
141. Cf. *DC*, II, 2, 245a29.
142. Cf. *DC*, II, 3, 286a11.

El animal superior

Sin embargo, la superioridad de los vivientes es sinónima de jerarquía. A la base de la escala, si así podemos decirlo, se encuentra el vegetal que nace, se nutre, crece, muere y se reproduce, como todo viviente. Tal como lo muestra Aristóteles, se alimenta por las raíces, enterradas en el suelo[143]: de alguna manera, vive con la cabeza hacia abajo. El animal, aún en su forma inferior, cuando está pegado al suelo, toma su alimento del medio ambiente. Vive en horizontal y se encuentra dotado de una cierta sensibilidad, al menos táctil[144]. Los animales superiores además tienen los otros sentidos y la capacidad de desplazarse. Entre ellos, finalmente, se encuentra el hombre, quien vive con la cabeza erguida, está dotado de inteligencia y por esta razón posee el utensilio extraordinario que son las manos[145]. Ocupa la cima de la escala.

El hombre síntesis de lo viviente

Sin embargo, cuando estudia a los animales, el naturalista no considera al ser humano como tal. El hombre se encuentra colocado por él en el seno del mundo de los vivientes sin otro privilegio que el que le confiere un rango superior *en* ese mundo. Tiene también la ventaja, al menos en su anatomía externa, de ser mejor conocido que muchas especies, particularmente las especies no domesticadas o que viven en regiones lejanas. Para empezar, su anatomía suele servir de referencia en el estudio de otras especies. Pero ahí se terminan sus privilegios.

Debido a que lo integra en el mundo viviente como un representante singular, Aristóteles puede constatar que el hombre resume en sí mismo el mundo viviente. Se mide el alcance de tal juicio con la tesis según la cual el hombre posee todas las facultades psíquicas de los otros animales. La tesis, muy general, en efecto, supone que un alma superior implica un alma inferior, pero no viceversa[146]. El animal superior posee entonces las facultades del animal inferior y éste las del vegetal. En consecuencia, el alma del hombre integra, como si fueran partes, 'las almas' que definen

143. Cf. *PA*, II, 2, 650a20-21.
144. Cf. *DA*, II, 3, 414b3.
145. Cf. *PA*, IV, 10, 686b3-687b4.
146. Cf. *DA*, II, 3, 414a29-b19; 415a1-12.

cada uno de los vivientes, incluida el alma 'vegetativa', de alguna manera común, que le permite al viviente nutrirse y reproducirse[147].

Las capacidades superiores

La perfección a la que aspira la naturaleza viviente no se encuentra entonces únicamente en la especie humana, sino en el conjunto de los animales superiores, entre los que se ubica el hombre. Posee dos características absolutamente extraordinarias que sólo nuestra familiaridad con ellas logra banalizar: una capacidad de percepción y una capacidad motriz[148]. Son capacidades que ni los cuerpos celestes tienen.

De estas dos facultades, la segunda, enseña Aristóteles, no existe sin la primera[149]. A sus ojos entonces ésta es fundamental y es el objeto de una gran atención.

• La facultad de conocer

De todo lo que ha concebido el naturalista, una cierta teoría del conocimiento es quizás la que, al día de hoy, más interesa a los filósofos.

Sin embargo, al inicio esta teoría parece trivial. Las facultades de conocimiento de los animales superiores, piensa Aristóteles, consisten fundamentalmente en la gama completa de las potencias sensitivas que los órganos apropiados aseguran al cuerpo viviente. Éstos son los 'cinco sentidos'[150]. Además, si Aristóteles se aventura a explicar cómo, a partir de los 'elementos' de los que están constituidos, los órganos pueden ser aptos para conocer, sus explicaciones, que apelan a la 'necesidad hipotética'[151], están totalmente superadas y parecen más que infantiles. El interés de su teoría reside en otro lado.

Una vez asumido que el cuerpo del animal dotado de órganos sensitivos posee *potencialmente* una vida sensitiva, Aristóteles debe todavía explicar

147. Cf. *DA*, II, 4, 416a19 ss.
148. Cf. *DA*, I, 2, 403b25-27 (juicio que Aristóteles deriva de todas las opiniones relativas al alma).
149. Cf. *DA*, III, 10, 433a9 ss.
150. Aristóteles además habla del sentido 'común' (*DA*, III, 1, 424b22 ss) que no es propiamente un sexto sentido sino la facultad que, de manera destacada, une las percepciones propias al sentido particular y que está ligada al corazón, órgano central de la sensación.
151. Cf. *supra*, cap. III, p. 86.

cómo este potencial se realiza y es aquí, en la explicación de lo que es un *acto* de percepción, que su teoría del conocimiento se revela instructiva.

En efecto, en el análisis aristotélico del animal es necesario distinguir dos tipos de potencia[152]. La primera representa, a grandes rasgos, el conjunto de las condiciones materiales a partir de las cuales se constituyen los órganos sensitivos. En cuanto a la segunda potencia, representa la facultad sensitiva que procede de esta constitución de los órganos. Esto se debe a que la 'realización primera' que hace del cuerpo un cuerpo organizado, es decir, animado, está todavía en potencia; la potencia de conocer, que hay que distinguir del acto de conocer, realización última en la que consiste la vida.

¿En qué condición se lleva a cabo el paso al acto de la realización primera? Fiel a su convicción general según la cual todo cambio a partir de una potencia exige la acción de un agente en acto, Aristóteles explica que el conocimiento es tributario de la presencia actualizada de un objeto cognoscible, es decir, perceptible a los sentidos, un color visible, un sonido audible, etc. Percibir es entonces, en estas condiciones, sufrir la acción de lo perceptible[153] y Aristóteles habla de la sensación como de un tipo de 'alteración' del sujeto por parte del objeto conocido[154]. Pero esta alteración no es asimilable a la de un simple cuerpo elemental que de frío se vuelve caliente o de blanco se vuelve negro, ya que el órgano no es este simple cuerpo, sino un medio para percibir lo caliente o lo negro. La diferencia es que aquí el sujeto alterado no se vuelve lo que lo alteró sino que permaneciendo lo que era en potencia, deviene en acto gracias a lo que lo altera[155]. Esto es lo que Aristóteles expresa diciendo – la fórmula es célebre – que el sentido recibe las formas sensibles sin la materia[156]. La apropiación puramente formal de lo sensible por el sentido es entonces una operación activa por la cual el sentido, estimulado por un objeto exterior, actualiza en sí mismo una potencia que corresponde exactamente a este objeto. Es la razón por la cual el conocimiento es una manera de ser del sujeto, no su desaparición en el objeto. El animal que *es sensible* al negro no es el ser que ennegrece.

152. Cf. por ejemplo, *DA*, II, 2, 414a4 ss.; 5, 417a21 ss.; etc.
153. Cf. *DA*, II, 5, 416b33-34.
154. Cf. *DA*, II, 5, 417b5-7.
155. Cf. *DA*, II, 5, 417b2-5
156. *DA*, II, 12, 424a17-18.

Aristóteles explica además que el animal superior se apropia así de las formas sensibles del mundo exterior hasta conservarlas en la memoria, una vez que los objetos sensibles ya no están presentes y para poder recordarlos[157]. Por estos medios, las formas del mundo exterior pueden así reaparecer en él y de esta manera el mundo interiorizado se encuentra a su disposición. Es un mundo que no domina en los sueños[158] pero sobre el cual puede ejercer un cierto discernimiento durante la vigilia. En particular, puede asociarlo a nuevas percepciones y, a partir de las semejanzas, construirse una experiencia del mundo que lo rodea[159].

• La facultad motriz

Tal capacidad representativa –lo que llamamos imaginación[160]– no es independiente, según Aristóteles, del deseo y de los apetitos que caracterizan al animal. Es la razón por la cual esta capacidad tiene un papel en la explicación de su motricidad.

La convicción de Aristóteles es que el conocimiento representativo de un objeto, en sí mismo, no comporta ningún movimiento en el animal. Éste es capaz de moverse sólo en razón de una facultad llamada 'desiderativa' que lo lleva hacia lo agradable o a lo que es bueno para él y que lo aleja de lo desagradable o lo malo. Pero es una facultad que no puede ejercerse sin la representación de estos objetos[161]. Es necesario entonces contar con la conjunción de ambas para que el animal pueda moverse. Es la representación de un objeto aparentemente deseable que mueve hacia él o la de un objeto aparentemente repugnante que nos aleja de él. Estos movimientos son indispensables para la conservación del animal, que debe nutrirse fuera de su ambiente inmediato, y también para la conservación de la especie, ya que es necesario que las parejas se acerquen para copular y así reproducirse.

Exactamente así funciona el animal humano, excepto por un detalle. Este detalle es que la representación imaginativa en él asume, o al menos puede asumir, una forma específica que Aristóteles llama 'deliberativa' porque implica el cálculo racional en función de supuestos intereses[162].

157. Cf. en particular, *PN* (*Acerca de la memoria y la reminiscencia*)
158. Cf. *PN* (*Acerca de los ensueños*, 2), 459a23 ss.
159. Cf. *M*, A, 1, 980b28-981a1.
160. Al respecto, véase especialmente *DA*, III, 3, 427b27- 429a9.
161. Cf. *DA*, III, 10, 433b27-29.
162. Cf. *DA*, III, 11, 434a7.

Esta facultad presupone una inteligencia que no tienen los otros animales. Es entonces posible, a través de ella, que el hombre aprehenda en estas representaciones sensibles particulares las formas universales que contienen[163] y reconozca, así, en lo particular, al universal que ha aprehendido. Sobre esta base, el hombre puede entonces actuar, tras deliberar, en función de un deseable inaccesible a los otros animales.

La inteligencia

Con el hombre, entonces, la inteligencia puede entrar en el alma animal, pero ella entra para relevar de alguna manera, transformándola, la representación sensitiva, presente en todo animal superior. Y en la medida en que ella responde a la misma función que ésta en su conexión con el deseo, la inteligencia, a los ojos del naturalista, hace del hombre sólo una especie entre las otras.

Sin duda, ésta es la razón por la cual Aristóteles no duda en prestar a otras especies la misma virtud –la sagacidad– que en la especie humana poseen los individuos virtuosos considerados maestros en las decisiones iluminadas por la inteligencia deliberativa, porque estas otras especies manifiestan por ciertos comportamientos algo que se parece a la capacidad de deliberar[164]. Probablemente se trata sólo de una analogía, ya que en la especie humana la sagacidad es una excelencia adquirida sólo por algunos individuos, mientras que lo que se llama así en el ave es un rasgo de raza, común a la especie, que sólo evoca la sagacidad humana; y, además, el ave más inteligente sólo desarrolla técnicas de supervivencia mientras que en el hombre la sagacidad está al servicio de un bien concebido en última instancia como muy diferente del bien último del animal (conservarse y perpetuar la especie). Pero no por esto se niega que la especie humana y las otras especies consideradas sagaces como ella tengan una parentela que el naturalista no oculta sino que, por lo contrario, observa cuidadosamente, aunque sólo sea una analogía.

La inteligencia del hombre es, no obstante, lo que lo distingue radicalmente del animal y lo coloca, de cierta manera, por encima de la naturaleza misma.

163. Cf. *DA*, III, 7, 431b2.
164. Cf. *GA*, III, 2, 753a12; *HA*, I, 1, 488b15; *PA*, II, 2, 648a 6-8; etc.

En efecto, el naturalista observa que la inteligencia no es una facultad, como el sentido, ligada a órganos determinados: no está 'ligada' al cuerpo de ninguna manera y es independiente de él[165]. Esto quiere decir que no es, al lado del sentido, otra facultad similar cuya naturaleza pueda ser explicada a partir de elementos (constitutivos de todo órgano) sino una facultad suprema que es a las formas inteligibles contenidas en las representaciones sensibles lo que los sentidos son a las formas sensibles contenidas en los cuerpos mismos[166]. Como el sentido, la inteligencia del hombre es al mismo tiempo capaz de recibir algo y de asumir su forma. Pero mientras el sentido ligado al cuerpo es receptivo al azul de los cuerpos exteriores y capaz de tomar él mismo la forma sensible del azul sin su materia, la inteligencia es receptiva a la forma inteligible del azul contenido en las representaciones sensibles y capaz de tomar ella misma la forma inteligible del azul, sin su materia representativa, es decir, de concebir la idea de azul (color de un cierto tipo).

Como potencia receptiva, Aristóteles dice que la inteligencia es el lugar de todas las formas inteligibles[167]. Se trata de una imagen: traduce la idea de que la inteligencia humana, antes de haber pensado algo, es sólo un receptáculo vacío[168]. Pero ninguna representación imaginada puede dar lugar a la idea. Impasible, aunque susceptible de alterarse bajo el efecto de lo inteligible[169], antes de ejercitarse la inteligencia es sólo un posible.

Podemos preguntarnos de qué manera pasa al acto. Es necesario, piensa Aristóteles, contar con un agente que hace lo inteligible presente a la inteligencia, como la luz hace que el color sea visible al sentido[170] y que, en el hombre que se ha vuelto inteligente, re-actualiza lo que sabe. El naturalista habla poco de esta inteligencia activa y lo que dice ha sido, desde siempre, tema de controversia. De la capacidad intelectiva de la que el hombre está dotado y a la que corresponden, parece, las realidades potencialmente inteligibles contenidas en las representaciones que se hizo del mundo, Aristóteles distingue una inteligencia que hace efectivamente inteligibles las realidades en cuestión pero de la que no se sabe si

165. *DA*, III, 4, 429a18-19, b5 y 5, 430a17-18.
166. Cf. *DA*, III, 4, 429a16-18.
167. *DA*, III, 4, 429a27-29.
168. Cf. *DA*, III, 4, 429b30-31.
169. Cf. *DA*, III, 4, 429a13-15.
170. *DA*, III, 5, 430a15.

es atribuible al sujeto individual y constitutiva del hombre o si es, por lo contrario, un principio impersonal, ya que Aristóteles la considera eterna y siempre en acto, aun cuando el sujeto no piensa[171].

A veces resulta difícil pensar que Aristóteles colocara en el hombre *dos* inteligencias. Más correcto sería decir que se esforzaba por distinguir en el hombre el acto, que lo constituye esencialmente como animal pensante, de la potencia, que limita el ejercicio permanente de este acto. Tenemos la impresión engañosa que la inteligencia, constitutiva del hombre, existe y actúa sólo cuando se presenta la ocasión, ya que el hombre no piensa siempre. En realidad, Aristóteles parece considerar por lo contrario que la inteligencia, en el hombre, está siempre activa porque lo constituye, pero que en la mayoría de las ocasiones los otros actos humanos impiden que el hombre piense y reducen la inteligencia a una especie de potencialidad. Cuando empieza a pensar, entonces, no se trata de que otra inteligencia aclare lo inteligible y haga pasar al acto a la inteligencia pasiva y potencial, sino que, una vez sustraídos los obstáculos presentados por otros actos del alma animal, esta inteligencia *ipso facto* se vuelve lo que era potencialmente, en el sentido de que coincide con lo inteligible que son las verdades eternas. Pero hay que tomar todo esto con cautela.

La inteligencia y la naturaleza

Evidentemente con estas consideraciones sobre la inteligencia eterna se sale de la ciencia natural. Y no podemos evitar acercar este acto intelectivo a los actos eternos puramente intelectivos que Aristóteles también coloca por encima de los cuerpos celestes y en los cuales ve los principios de los que dependen sus movimientos eternos[172]. Al participar de la inteligencia, el animal humano sería así a imagen de los cuerpos celestes, y su perfección a imagen de la perfección de aquéllos.

La comparación se impone sobre varios puntos. Hemos visto que los cuerpos celestes (las esferas astrales) y el cielo mismo (el universo como un todo) son asimilados a seres vivientes. Son entonces, como el ser humano,

171. *DA*, III, 5, 430a22-25.
172. Cf. *M*, Λ, 7-9.

compuestos de alma y cuerpo[173]. El cuerpo celeste es un cuerpo divino, en tanto que está constituido por un solo elemento, eterno y totalmente inalterable, mientras que el cuerpo humano está constituido por varios elementos, corruptibles y alterables de diferentes formas. Además, el cuerpo celeste, de forma esférica, está organizado de esta manera sólo en función de un movimiento rotativo, mientras que el cuerpo humano, como el de todo animal superior, está organizado en función de múltiples acciones. Finalmente, el cuerpo celeste, cuyo único acto es este movimiento rotativo, no parece estar por ello animado desde dentro, ya que parece que debe su movimiento a una inteligencia exterior, mientras que el cuerpo humano debe sus múltiples actos a un alma.

Pero las diferencias son menos espectaculares de lo que parece. En efecto, por un lado, la inteligencia que mueve el cuerpo celeste se encuentra por ello mismo asociada a un cuerpo, aunque no sea su forma. Por el otro, aun cuando comporta múltiples facultades, el alma humana es esencialmente intelectiva y la inteligencia del hombre está de cierta manera también ella separada del cuerpo, ya que funciona sin órganos. La diferencia entre la inteligencia que mueve el cielo y la que anima al ser humano se desprende entonces simplemente del hecho de que la primera está asociada a un cuerpo inanimado, mientras que la segunda está asociada a un cuerpo animado; esto significa que en el hombre la inteligencia forma parte del cuerpo, toma el lugar de las representaciones sensibles, está asociada a los deseos y de esta manera, ordena los movimientos del cuerpo humano.

Conclusiones

Sin embargo, repitámoslo, estas consideraciones que conciernen a la inteligencia, así como aquellas concernientes a los principios de los movimientos celestes, nos llevan fuera de la ciencia natural.

Dan la impresión de que la inteligencia, para Aristóteles, es un género de realidad que, al estar completamente fuera de la naturaleza, difícilmente puede constituir el alma específica del hombre, debido a que el alma en general pasa por ser la 'realización' (*entélecheia*) de un cuerpo organizado, es decir, que tiene la vida en potencia. Esto es tan evidente

173. Cf. *T*, V, 1, 128b39-129a2.

que según varios intérpretes parece que hay allí indicios de incoherencia y cierta prueba de que Aristóteles no pudo defender al mismo tiempo su concepción particular de la inteligencia y su concepción general del alma.

La hipótesis de que pensamiento del filósofo habría evolucionado nació precisamente de la impresión basada en tales dificultades. Lleva a suponer que Aristóteles, sin duda alguna, ha defendido sucesivamente varias opiniones sobre el mismo tema (la psicología sería uno de estos temas) y que las diferentes partes del corpus probablemente tienen las huellas de teorías antiguas, abandonadas, y las marcas de teorías más recientes, que habrían sustituido a las primeras.

En este tema se ha tomado en cuenta la influencia de Platón, y se ha afirmado que inicialmente ésta fue recibida casi sin crítica, y luego violentamente combatida. Todavía no hemos considerado este aspecto de las cosas. No obstante, es cierto que los rasgos de la física aristotélica muestran marcas tanto de acuerdo como de desacuerdo con Platón. Aristóteles, por ejemplo, le reprocha al *Timeo* admitir la generación del universo, atribuirle a los cuerpos celestes los mismos elementos que los cuerpos de aquí abajo y suponer un alma del mundo, pero comparte sus argumentos a favor de un universo único, perfectamente esférico y rigurosamente ordenado. En cuanto a lo demás, y cuando se trata de explicar la naturaleza viviente, también recibe de Platón la convicción de la insuficiencia de la explicación por las causas necesarias, y si su concepción del alma inseparable del cuerpo se aleja del dualismo platónico, en ella subsiste algo de este dualismo cuando trata sobre la inteligencia.

No es posible aquí analizar detalladamente todas estas tesis comparándolas con las posiciones platónicas. Pero como veremos en un instante, este examen detallado y el del conjunto del corpus no permiten concluir una evolución verdaderamente significativa del pensamiento aristotélico. Es mejor atenerse a la idea de que la física aristotélica es en conjunto una mezcla bastante coherente de crítica y de defensa del platonismo.

En efecto, Aristóteles conserva el dualismo platónico cuando establece que el cuerpo celeste y el acto intelectivo del que depende son dos cosas diferentes; pero su razón, opuesta a la visión de Platón, es que el mundo celeste no tiene un alma en otro lado. En contraste, niega el dualismo platónico cuando sostiene que el alma del viviente, incluida el alma humana, es en resumen la forma actual del cuerpo organizado; y

su razón, contraria a la opinión de Platón, es que la inteligencia humana es la finalidad de un cuerpo organizado. En efecto, en el hombre los órganos de los sentidos no son, aunque Platón haya creído lo contrario, obstáculos para la inteligencia sino, por lo contrario, el instrumento sin el cual no habría objetos posibles, ya que en las representaciones sensibles es en donde se encuentran contenidos potencialmente todos los inteligibles. Sin duda, la organización del cuerpo de todos los animales superiores presenta las mismas características, sin ofrecer por tanto la facultad de pensar, pero como en el hombre esta facultad sí existe, la organización en cuestión responde a una finalidad que no tiene en otra parte.

SEGUNDA PARTE

EL PLATÓNICO

CAPÍTULO V

LÍMITES DE NUESTROS CONOCIMIENTOS HISTÓRICOS

INTRODUCCIÓN: LA HIPÓTESIS DE LA EVOLUCIÓN DE ARISTÓTELES

Los textos de Aristóteles están escritos en un estilo notablemente impersonal, de manera que sólo a finales del siglo XIX nació cierta curiosidad por su autor. Hasta ese momento, el hombre, el personaje histórico, había quedado oculto por la obra y casi ajeno a ella.

En ese periodo se exhumó de las arenas de Egipto un texto desconocido que describía el régimen constitucional de Atenas[174], aparentemente una de las 150 monografías que Aristóteles habría consagrado a la historia política y que se creía que estaban completamente perdidas. El descubrimiento atrajo la atención sobre el conjunto de los trabajos del filósofo que permanecen hoy desaparecidos y de los que poseemos algunos fragmentos bajo forma de citas posteriores, así como sobre las relaciones de Aristóteles con las polis* griegas en las que vivió más tiempo, primero

174. La *CA* comporta una primera parte, de orden histórico, que presenta los cambios de régimen que ha sufrido la ciudad desde sus orígenes a inicios del siglo IV; la segunda parte describe el régimen democrático en vigor desde esta fecha. En conjunto, es un documento de investigación que no contiene ni juicios ni interpretaciones filosóficas. La colección de las *Constituciones* y de otros documentos del mismo tipo eran un poco, en relación con los trabajos de la *P*, lo que *HA* es a los estudios propiamente científicos consagrados a los animales, es decir, un recuento de informaciones preparatorias para la explicación. Parece que estas investigaciones sirvieron sobre todo al V libro de la *P*, ya que Aristóteles examina en él las causas de las revoluciones.

* N. de la T.: En lo que sigue, se traducirá el término francés 'Cité' como 'polis', y 'cité' como 'ciudad'

en la Academia de Platón, durante veinte años, luego en el Liceo, al frente de una escuela rival, pareciera ser que durante más de 13 años.

El ilustre Wilamowitz, con los dos volúmenes de su *Aristoteles und Athens* (1893), dirigió a los historiadores hacia ese camino y, poco tiempo después, su discípulo Werner Jaeger, con dos obras muy influyentes[175], se esforzó por dar las bases de una interpretación evolutiva de la filosofía aristotélica. Audazmente se sugería que ciertos textos (fragmentos de obras perdidas o partes de obras conservadas) son el testimonio de un idealismo ciertamente heredado de Platón, mientras que otras (la mayoría) serían la prueba del rechazo de este idealismo a favor de un pensamiento que en resumidas cuentas anticiparía al positivismo. Este tipo de sugerencia resultó atractiva. Provocó entusiasmo y el proyecto de reconstruir las etapas de la evolución seguida por un pensador siempre en búsqueda de una nueva filosofía tuvo en vilo la investigación de los eruditos durante más de medio siglo.

Sin embargo, los resultados de tales investigaciones son considerados hoy en día dudosos. Muy controversiales, frecuentemente contradictorios de un investigador a otro, en general han desacreditado el intento al que se dedicaron los 'genetistas' y que actualmente han sido abandonados por la mayoría de los historiadores.

Por ello hay razones que dan cierta idea de los límites a los que irremediablemente se ciñe nuestro conocimiento de la obra de Aristóteles.

Biografía e itinerario intelectual

Antes que nada es necesario recordar la gran pobreza de documentación respecto a la vida del propio Aristóteles. Esta documentación no sólo es reducida en cantidad. Es tardía, fantasiosa y cargada ideológicamente de tonos elogiosos o, más frecuentemente, polémicos[176].

Reducida a su núcleo menos sospechoso, permite distinguir con facilidad tres periodos en la vida del Estagirita: las dos largas estancias en Atenas que se abordaron anteriormente y, entre ambas, estancias más o menos prolongadas en las costas de Asia Menor (en Atarnea, Asos,

175. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysic des Aristoteles*, Berlín, 1912 y sobre todo *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923.
176. Esta documentación está reunida en I. Düring, *Aristotle in Ancient Biographical Tradition*, Goteborg, 1957.

Mitilene...), luego en Estagira y en Macedonia. Por otra parte, es posible adivinar ciertos lazos estrechos y casi constantes entre el filósofo y la corte macedonia. Estos datos, sin embargo, por sí mismos no aportan nada para aclarar nuestro conocimiento del pensamiento aristotélico.

La amistad macedonia

Los lazos de Aristóteles con la corte de Macedonia podrían tener un origen familiar: al parecer, el padre de Aristóteles fue médico de Amintas III. El propio Aristóteles aceptó la hospitalidad macedonia en tiempos de Filipo II y de la juventud de Alejandro. Su sobrino Calístenes, que había colaborado con él, siguió a Alejandro a Oriente en calidad de historiador. Parece que cuando Aristóteles regresó a Atenas, mantuvo correspondencia periódica con el regente Antipater, de quien fue ejecutor testamentario. Sin embargo, como se puede ver, ninguno de estos lazos personales tuvo incidencias significativas sobre el pensamiento, aun político, del filósofo, indiferente al ascenso de la potencia macedonia. Puede que esta información explique por qué a la muerte de Alejandro la posición de Aristóteles en Atenas se haya vuelto precaria, pero no sirve para reconstruir un itinerario intelectual.

La amistad platónica

Para preparar el terreno de tal itinerario parece atractivo apoyarse en los tres periodos evocados hace un instante. El primero, durante el cual Aristóteles está en la Academia, correspondería en él a una suerte de 'platonismo'; el segundo, fuera de Atenas, durante el cual convive con antiguos amigos de la Academia (Hermias de Atarnea y Jenarco de Seleucia), correspondería a un periodo de liberación progresiva en relación al platonismo estricto; y el tercero, durante el cual regresa a Atenas para dirigir una nueva institución paralela a la Academia, ahora presidida por Senócrates, correspondería a un periodo de plena autonomía, en total ruptura con el platonismo. La hipótesis es seductora, pero sólo se apoya sobre una intuición sospechosa y en parte *a priori.*

En efecto, no conocemos casi nada de la Academia o del Liceo en la época de Aristóteles, de Platón y de sus sucesores. Primero, fue discípulo de un maestro y sin duda de varios en la Academia, luego fue maestro de discípulos en el Liceo, por eso es probable que Aristóteles compartiera con sus maestros y luego con sus discípulos, todos colaboradores en diferente grado, un cierto número de *preocupaciones* comunes. Pero de

su simple pertenencia a la Academia no es posible derivar su adhesión a alguna *doctrina* precisa de Platón. Y de su papel en el establecimiento de una institución paralela, no es posible concluir la voluntad de renegar de su propio pasado. Es probable que durante su estadía de veinte años en la Academia, Aristóteles haya tomado distancia rápidamente –si es que no lo hizo de entrada– en relación con muchas de las posiciones defendidas por sus mayores y que durante su última estadía en Atenas haya conservado algunas posiciones importantes que desde siempre compartía con sus antiguos maestros. La verdad es que lo ignoramos y que sólo textos explícitos podrían sacarnos de nuestra ignorancia.

El Aristóteles perdido

Desgraciadamente, una parte importante de los textos que un historiador soñaría con utilizar no ha sido conservada y el conocimiento muy fragmentario que tenemos de las obras perdidas de Aristóteles no es muy alentador.

A juzgar por los títulos indicados en las listas antiguas[177], las obras perdidas son numerosas y variadas. De la mayoría conocemos sólo el título o alguna pequeña cita tardía. En algunos casos –*Protréptico, Acerca de la filosofía, Acerca de las ideas, ...*[178]– las citas son más frecuentes; pero difícilmente se está seguro de su literalidad, pues en muchos casos, el contexto del que han sido sacadas no es conocido por nosotros y en general despiertan más problemas de interpretación de los que puedan resolver en el estudio de los textos conservados. Aunque su examen paciente permite compensar los defectos del texto conservado, los resultados de tal examen son difíciles de interpretar en comparación con las obras a nuestra disposición, sobre todo en la hipótesis de una evolución del pensamiento aristotélico.

Es evidente que la pérdida es deplorable. Sobre todo parece que nos ha privado de dos tipos de trabajos. Los más numerosos parecen ser recuentos documentales, semejantes a los que según Aristóteles deberían

177. Véase al respecto P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951.
178. Para estas tres obras es posible remitir respectivamente a I. Düring, *Der Protreptikos des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Comentar*, 2ª ed., Frankfurt a.M., 1993; H.-D. Saffrey, *Le Περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, 2ª ed., Leyde, 1971 y G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

ser introductorios para la investigación: recuentos de opiniones, tesis, hipótesis, leyes, costumbres, colecciones de hechos históricos o de datos científicos, etc. Su desaparición no afecta mucho el conocimiento de las doctrinas filosóficas defendidas por Aristóteles. Por el otro lado, también tenemos que lamentar la pérdida más grave de trabajos literarios que el filósofo parece haber compuesto para el gran público y, entre ellos, diálogos a la manera de Platón, cuyo estilo ha sido elogiado por los antiguos y que es muy diferente al árido y sin ornamento de las obras conservadas.

Una cierta tradición ha pretendido reconocer aquí obras 'exotéricas', concebidas para los no-especialistas, sin el rigor técnico ni los matices detallados de los tratados 'esotéricos', reservados a los discípulos de la Escuela. Al mismo tiempo, estos trabajos han sido considerados como obras de juventud, testigos de una actividad a la cual el filósofo habría progresivamente renunciado. Aunque la conjetura no se pueda verificar, es tentador suponer que el Aristóteles perdido es sobre todo cronológicamente anterior al Aristóteles conservado o, al menos, que los textos que leemos en general representan la enseñanza final de filósofo. Pero es difícil probar si esto es así, cuando parecen presentarse, que las aparentes diferencias de opinión que dejan ver ciertos fragmentos de obras perdidas comparadas con los textos conservados traducen opiniones abandonadas y renegadas por el filósofo, ya que precisamente se admite que las obras perdidas se dirigían a un público diferente. Por lo demás, no es prudente emitir un juicio general sobre las relaciones entre la obra académica conservada y la obra exotérica que ya no leemos, pues, en estricto sentido, no contamos con uno de los términos de la comparación.

En otras palabras, un sano método recomienda usar, cuando es posible, los fragmentos del Aristóteles perdido para comprender mejor los pasajes paralelos de las obras conservadas, pero es exagerado buscar en ellos las huellas de una etapa pasada del pensamiento aristotélico.

El estado del corpus

Por su parte, si la comparación entre los textos conservados tiene por objeto establecer una evolución filosófica, puede ser peligrosa por dos razones: la imposibilidad de fechar de manera definitiva la mayoría de estos textos y por ello el peligro de un círculo vicioso en el esfuerzo de establecer una cronología relativa a partir de una pretendida evolución

doctrinal. Ya que si bien es cierto que las diferencias entre dos textos pueden ser interpretadas en términos de evolución, lo cual todavía tiene que ser comprobado, ésta requiere saber cuál de estos textos precede al otro cronológicamente.

En efecto, es pertinente recordar que los textos de Aristóteles no están fechados y que a menudo tampoco se pueden datar. Esto es cierto de los textos conservados aun más que de los textos perdidos. A veces algunas indicaciones proporcionan un elemento de datación bajo la forma de un *terminus post quem*. De esta manera, por ejemplo, la alusión al asesinato de Filipo de Macedonia en un pasaje de *Política V*[179] permite comprender que ese fragmento fue escrito después del 336. Pero la conclusión que se deriva de este tipo de indicación no puede ser extendida con certeza al libro entero en el que se lee este pasaje, y todavía menos a la obra entera de la que el libro forma parte. Esto se debe a que los textos del corpus, relacionados con la investigación y con la enseñanza del filósofo y no publicados por él, podrían ser reagrupados, retocados y agregados, lo cual impide considerarlos de manera homogénea.

Para empezar, sabemos que todas las obras del corpus no pueden haber sido redactadas al mismo tiempo, también sabemos que una misma obra agrupa partes probablemente redactadas en diferentes épocas y ellas mismas posiblemente combinadas con agregados sucesivos. Sin una datación definitiva, ignoramos no sólo en qué época han sido concebidos los diferentes textos, sino también cuáles son los textos que conviene situar en épocas diferentes. Si lo supiéramos, sería posible buscar si, de una época a otra, los textos presentan entre sí contradicciones o incompatibilidades que pudieran revelar alguna evolución doctrinal. Pero en la situación en la que nos encontramos, el investigador que *a priori* sospecha una evolución doctrinal sólo puede estudiar las contradicciones entre ciertos textos para establecer lo que se ignora, es decir, que estos textos o fragmentos de textos pertenecen a épocas radicalmente distintas[180]. Es evidente que

179. *Pol.*, V, 10, 1310b1-3.
180. Criterios formales, como los que usa la estilometría, son en principio más prometedores cuando se trata de distinguir entre ellos textos diferentes. Pero en el caso de Aristóteles son delicados de implementar por diferentes motivos. Las variaciones estilísticas de un texto a otro pueden deberse en parte a los temas tratados, a los destinatarios de los trabajos, etc., tanto como a una evolución en la manera de escribir. Además, en el mejor de los casos, ¿cómo saber cuál es el estilo antiguo y cuál el nuevo, sobre todo cuando

este ejercicio es peligroso. Como todo depende de esto, la investigación desenfrenada de las contradicciones en los textos de Aristóteles adquiere más importancia que el fin último de toda sana interpretación, esto es, el esfuerzo de comprender la coherencia de un pensamiento filosófico más allá de las primeras apariencias. En lugar de esto, los 'genetistas' están expuestos a la tentación contraria, la de negarse a entender. A pesar de la total ausencia de una *retractio* por parte de Aristóteles, la cual daría fundamento a su sospecha de evolución, han fomentado sistemáticamente el sentimiento de una incompatibilidad entre las mínimas tesis expuestas por el filósofo y, lejos de probar las incoherencias de su autor, han mostrado su propia incapacidad para abordar su pensamiento.

Esto no es todo. Aun suponiendo que dos tesis sean totalmente irreconciliables, aun suponiendo que los textos que las exponen pertenecen a dos épocas diferentes de la carrera de Aristóteles, todavía hay que decidir cuál texto precede al otro. La tentación de los 'genetistas' ha sido juzgar que el texto más antiguo es el que expone la opinión más cercana al platonismo. Pero este criterio es ni más ni menos que una petición de principio. Precisamente supone lo que habría que demostrar, es decir, que Aristóteles sólo pudo defender una opinión platónica en una época de inmadurez y que sólo pudo oponerse a Platón cuando regresó de sus viajes. Tal esquema evolutivo es simplista y, si se busca matizarlo, la evolución desaparece a medida que se agregan matices.

Conclusiones

Todas estas razones explican por qué los intentos de reconstituir las etapas de una evolución radical en el pensamiento de Aristóteles han fracasado y siguen siendo muy dudosos. En general ignoramos casi todas las circunstancias precisas en las que trabajó el filósofo y en las que concibió sus múltiples obras. La pérdida de un gran número de ellas es irreparable. No sabemos cuándo ni en qué contexto han nacido y han sido sucesivamente elaborados los textos que hoy conservamos, después de haber sido agrupados y editados por epígonos. En suma, nuestros conocimientos limitados nos impiden conjeturar cómo nació y se constituyó el pensamiento filosófico que exponen.

los textos, como hemos dicho, han podido estar retocados en algunas partes?

En particular, la idea misma de que Aristóteles se haya liberado progresivamente del platonismo, aunque *a priori* sea plausible, probablemente es una idea más estéril que fecunda, porque tiende a traducir en términos de evolución cierta ambigüedad de las relaciones entre Platón y Aristóteles. ¿Esta ambigüedad es reciente o antigua? No podemos decidirlo con certeza pero, en todo caso, está presente en los textos que leemos, los únicos sobre los que podemos emitir un juicio. En efecto, es claro –y la lectura del corpus desde siempre ha provocado esta impresión– que si bien los textos de Aristóteles presentan una crítica severa a Platón sobre varios puntos, especialmente una crítica a la teoría de las Ideas separadas, también son prueba de un afecto sólido hacia diferentes posiciones platónicas. El 'Asclepíada', en una palabra, no excluye al Platónico.

De esta manera, como hemos visto, aunque rechace el dualismo platónico del alma y el cuerpo, prefiriendo la unidad psicosomática constitutiva de la naturaleza animal, Aristóteles continúa colocando a la inteligencia por encima de la naturaleza, como Platón. Y, más generalmente, como veremos, aunque rechace las formas separadas de Platón a favor de las formas inmanentes a la materia, de todas maneras conserva de ellas el principio de realidades inmateriales, completamente separadas. Por otra parte, aunque le critique a Platón la posibilidad de que las formas separadas produzcan movimiento, como él, considera que la naturaleza no se explica sin finalidad. Y, como destacaremos más adelante, aunque repudie la necesidad de conocer un bien en sí para actuar bien, como Platón, defiende la preeminencia de la felicidad meditativa que asimila el hombre a los dioses.

Podríamos multiplicar los ejemplos. Sería ingenuo disociar una cosa de otra para pretender que tal tesis es antigua y tal otra más reciente, que no pueden perfectamente acordarse entre sí y que la primera, en el fondo, traduce una opinión que la segunda ha corregido o superado. Por lo contrario, la verdad parece ser que Aristóteles repiensa Platón y, podríamos decir, lo critica sólo para integrarlo.

En definitiva, si es necesario encontrar algún mérito a los intentos de recolocar el pensamiento aristotélico en su contexto histórico, se reconocerá que a falta de los medios para reconstituir con certeza las etapas de una evolución que nos permitiría asistir a la génesis del aristotelismo, estos intentos poseen la ventaja de obligar al intérprete a considerar este pensamiento a la luz de una especie de diálogo incesante que el filósofo ha tenido con su maestro, aun cuando éste ya había desaparecido.

CAPÍTULO VI

DEL LADO DE PLATÓN, CONTRA LOS SOFISTAS RETÓRICOS

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

En Atenas, que da la pauta de las actividades intelectuales en Grecia, el IV siglo antes de nuestra era se anuncia como un siglo peligroso para la filosofía. La ejecución de Sócrates, en 399, recuerda a los grandes espíritus que tienen que dar cuenta de sus intenciones frente a los ciudadanos. Aristóteles, que no es ateniense pero que ha respirado por mucho tiempo la atmósfera de la ciudad, recoge el mismo desafío que los más grandes de sus mayores en la plaza, Sócrates y Platón: mostrar que la ambición de la filosofía es en el fondo, como la educación, servir a las aspiraciones más elevadas del hombre libre[181].

Todos los espíritus cultivados que se reconocen vagamente en la filosofía rechazan la aspiración servil a una vida de lujo, dedicada a los placeres vulgares[182]. Todos prefieren perseguir una excelencia superior, la que hace al buen ciudadano, y todos reclaman para sí la ventaja de poder ofrecer la educación que da acceso a semejante excelencia[183]. Pero el acuerdo superficial disimula ciertas divergencias y hasta una oposición radical.

181. Aristóteles se expresa extensamente sobre la educación en *Pol.*, VIII, insistiendo sobre las actividades que el hombre libre tiene como fin (cf. 2, 1337b5 ss.) y muestra en otra parte (*EN*, X, 8, 1178a23-b5) que la filosofía es la actividad más independiente y libre que existe.
182. En Aristóteles mismo, véase *EN*, I, 3, 1095b17 y 19-20.
183. Cf. Platón, *Protágoras*, 317b, 319a.

Esta oposición se observa en la bien conocida rivalidad entre dos escuelas, la dirigida por Platón y la que dirige el retórico Isócrates, heredero de aquellos que Platón llama sofistas.

Del lado de Isócrates, se considera inútil y sospechoso el largo aprendizaje de las ciencias rigurosas o consideradas tales, y se enseña a la gente honesta el único saber necesario para facilitar rápidamente el dominio de la política, esto es, el de convencer por medio de la palabra[184]. Del lado de Platón, se acusa a la retórica de una indiferencia peligrosa hacia la verdad y al bien de la ciudad[185], excepto cuando se la coloca, dócil, a las órdenes de un verdadero conocimiento del bien y de la verdad absoluta, accesible sólo a los espíritus que se han sometido a un largo y difícil camino en el aprendizaje de las ciencias más rigurosas[186].

En este debate Aristóteles ha elegido claramente de qué lado estar. A pesar de las divergencias de perspectiva que lo separan de Platón, se coloca firmemente al lado de éste. Ciertamente, critica la necesidad defendida por Platón de conocer el bien en sí para ser un buen político[187] y de esto se deriva una seria divergencia entre los dos filósofos, pero esto no puede disimular un fondo de posiciones comunes y una alianza fundamental que los opone a la tradición heredada por los sofistas.

El campo de los hombres de ciencia

Esa alianza se funda tácitamente en una confianza compartida respecto al valor de la ciencia[188].

De entrada, Aristóteles ha heredado de Platón la creencia en la diferencia profunda que existe entre un conocimiento simplemente empírico y un conocimiento verdaderamente científico. La experiencia permite conocer y reconocer hechos particulares parecidos entre sí, pero no llega

184. Cf. Isócrates, *Contra los sofistas*, 21; *Elogio de Helena*, 5; *Acerca del intercambio*, 274-277.
185. En parte éste es el tema de *Gorgias* y *Fedro*.
186. Este aprendizaje por medio de las ciencias es descrito en la *República*, V-VII.
187. Cf. *EN*, I, 4, 1096a11-1097a14 y *EE*, I, 8, 1217b 2-1218a38.
188. Cf. *infra*, cap. VIII, p.155 ss.

a la razón universal que los explica[189]. Como le falta esto, es sólo un seudosaber, como el de los sofistas, que Platón asimilaba a los conocimientos de los cocineros[190]. Ciertamente, y no es poco, Aristóteles se aleja de Platón porque defiende que la ciencia, en la mayoría de los casos, es tributaria de la experiencia y a través de ella del conocimiento sensible[191]. Pero el desacuerdo en el fondo concierne al origen de la ciencia y su objeto, no a su naturaleza o su importancia. Por ejemplo, corresponde a la voluntad de Aristóteles hacer reconocer la posibilidad de una ciencia natural, fundada en la experiencia[192], posibilidad que había sido negada en el *Timeo*[193]. Por otra parte, como Platón, también Aristóteles admite que las matemáticas de cierta manera escapan a la regla, ya que necesitan muy poca o ninguna experiencia. El matemático alcanza su objeto sólo si hace abstracción de las particularidades sensibles[194].

A semejanza de Platón, Aristóteles está entonces convencido de que el universal conocido por la ciencia es inmutable, eterno, necesario y siempre verdadero[195]. En consecuencia, para ambos pensadores la ciencia se opone radicalmente a la opinión, aun a la verdadera, que también trata de lo particular contingente y que, por otra parte, ignora la razón (causa) de las verdades universales que enuncia[196]. Ciertamente Aristóteles rechaza el estatuto (separado) que Platón reconoce al universal[197], pero esto no merma su acuerdo cuando se trata de oponer la ciencia a la opinión, que es, en el mejor de los casos, su fuente o que la sustituye.

En fin, también como Platón, Aristóteles tiende a considerar como propiamente filosófica sólo a la actividad científica que se dedica a conocer[198]. Para él, como para su maestro, es el ejercicio 'teorético' o, si se quiere, meditativo, de la ciencia el que asegura al hombre el más alto grado de felicidad posible, aunque el filósofo, al ser hombre, no es ajeno a las

189. Cf. *M*, A, 1, 981a1-7. (Vestigio de *Gorgias*, 448c y 465a).
190. *Gorgias*, 465a-e.
191. Cf. *AS*, I, 18, 81b5-6; EN, VI, 9, 1142a14-16.
192. Cf. *EN*, VI, 9, 1142a17-19.
193. *Timeo*, 29d.
194. Cf. *EN*, VI, 9, 1142a17-19.
195. Cf. *EN*, VI, 3, 1139b22-24; *AS*, I, 2, 71b15-16; 6, 74b6; 31, 87b28-35; 33, 88b30-31.
196. Cf. Platón, *Menón*, 98a.
197. Cf. *M*, Z, 13 *passim*.
198. Cf. *M*, α, 1, 993b19-21.

diferentes formas del saber-hacer[199]. Ciertamente, Aristóteles no piensa que el mismo conocimiento meditativo que nos asimila a los dioses también pueda inspirar la acción política, pero cree en una ciencia política y le dedica largas reflexiones filosóficas, aunque la actividad filosófico-científica cultivada por sí misma con su objeto propio supere en dignidad al ejercicio de la ciencia política.

Tal acuerdo de puntos de vista no permite que Aristóteles considere deseable sacrificar la ciencia a favor de la opinión y así unirse al campo de los retóricos, para quienes manipular la opinión por el arte de la palabra ocupa el lugar de una ciencia política ilusoria.

Soberanía de la ciencia política

Por otra parte, la preocupación del filósofo respecto a lo que no es la filosofía propiamente dicha obedece probablemente a la misma causa en Aristóteles y en Platón: es el riesgo, siempre controvertido, de abandonar al hombre común a la influencia falaz de un adversario.

Si Platón, en la época de la *República,* había elaborado el ideal del filósofo-rey y un programa de educación científica que responde a este ideal, lo hizo evidentemente con el objetivo de suplantar a los sofistas en su propio terreno, el de la política. Ahora bien, ¿por qué esta obsesión por la política, de la que tampoco Aristóteles pudo deshacerse? Porque Aristóteles está de acuerdo en que la política es una ciencia ignorada por los sofistas, ya que él, como Platón, considera que la política no es sólo una ciencia sino un arte supremo, 'arquitectónico', que usa todas las artes para alcanzar el fin del hombre asegurándole la felicidad[200].

Todavía platónica es entonces esta convicción de Aristóteles de que todo arte está subordinado a la política. Para él el objeto de la política ya no es perseguir todo conocimiento como en Platón, pero sigue siendo, como en Platón, el conocimiento de un bien último que para realizarse necesita utilizar medios de otras técnicas.

199. Cf. *EN*, X, 6-9. En la *República* (473d) donde confiere a los filósofos la tarea de gobernar en razón del conocimiento que tienen del bien, Platón estipula que probablemente no tendrían ganas de hacerlo, teniendo en cuenta la felicidad que provoca solamente contemplarlo.
200. Cf. *EN*, I, 1, 1094a26 y 1094b2-5; VI, 8, 1141b25, donde se encuentran las características que Platón atribuye a la ciencia suprema (*Política*, 258e; 259c- y 305d-e)

Los instrumentos de la política

Aristóteles tiene la convicción de que todo arte, a su manera, constituye un instrumento útil para la política. Y se interesa particularmente en algunos de ellos, lo que Platón no había hecho de manera sistemática.

Se ocupó, por ejemplo, de la economía, cuyo fin es producir riquezas, porque la política no puede ser indiferente al arte de enriquecerse y, por lo contrario, le exige los medios de subsistir[201]. La política también está especialmente interesada en el arte poético bajo su forma narrativa (la poesía épica) y dramática (la poesía trágica)[202]. Se trata de un arte de placer, como lo música, que no busca lo necesario sino el placer, que actúa sobre las pasiones del auditorio o del espectador y que, como todas las distracciones, sirve de 'remedio' a las desgracias de la existencia[203]. Sobre todo, Aristóteles se ha interesado en el arte oratoria, instrumento indispensable de la política[204], ya que la oratoria implica el conocimiento de las costumbres o de los caracteres de los que precisamente se ocupa la política[205], y tiene como objeto tomar en cuenta todo lo que es persuasivo, ya que la persuasión es el objetivo de todo orador[206].

No solamente estos proyectos son más sistemáticos que las indicaciones dispersas que Platón había consagrado a las disciplinas en cuestión, sino que a veces contienen críticas dirigidas a Platón; por ejemplo, la de

201. Esto se encuentra expuesto en *Pol.*, I, 8-11. Es un tratado que estudia la esclavitud, porque forma parte de consideraciones más generales sobre el arte de adquirir bienes (animados e inanimados); y el conjunto se inscribe en un propósito todavía más amplio que incluye todo lo que concierne a la administración doméstica. Aristóteles insiste en distinguirla de la política propiamente dicha, pero como la familia forma parte de la ciudad, la política espera de la economía, en particular del arte de enriquecerse, la medida de los bienes necesarios a la felicidad que es la finalidad de la política misma. En este sentido guía a lo que llamamos economía.
202. El pequeño texto (fragmentario) que constituye la *Po* no está integrado a la *Pol.*, sino que la *Pol.* (VIII, 7, 1341b32-40), en un contexto que estudia el papel de las artes en la educación, anuncia los desarrollos sobre la famosa 'purificación' (*katharsis*) de las afecciones que en la *Po* (6, 1449 b 27-28) hace a propósito de la tragedia. Por otra parte, es un ejemplo que permite ver cómo la política también toma de las artes en general la medida de las cosas indispensables para la felicidad y en este sentido, ordena las producciones artísticas.
203. Cf. *Pol.*, VIII 3, 1337b40-42.
204. Cf. *EN*, I, 1, 1094b3.
205. Cf. *R*, I, 2, 1356a25-30.
206. Cf. *R*, I, 1, 1355b10-11.

no haber distinguido de manera suficientemente precisa sociedad económica y sociedad política[207], la de haber ignorado las virtudes positivas de la imitación artística[208] o la de haber dejado a la habilidad retórica en su estado de receta empírica, mientras que podría ser un arte útil o quizás indispensable para los hombres políticos. Pero estas críticas no pueden disimular una filiación sobre un punto particularmente fundamental. Se trata de la convicción de origen platónico de que las técnicas, por muy elaboradas que sean, no conocen el bien del hombre y por ende son indiferentes a la virtud.

De aquí se deriva, en Platón, la voluntad bien conocida de moralizar de alguna manera las diferentes formas de arte, es decir, de subordinarlas al conocimiento del bien reservado al filósofo-rey. Ahora bien, Aristóteles comparte exactamente la constatación de su maestro sobre la indiferencia de la técnica respecto al bien. De ahí, en él, la distinción rigurosa entre producción técnica (*poiesis*) y acción humana (*praxis*)[209]. En efecto, a diferencia de la producción que da lugar a un producto fuera de la actividad que supone en el productor, la acción no da lugar a nada fuera de la actividad del agente, sino que llegado el caso se confunde con el uso bueno o malo que se hace de un producto. Para Aristóteles es entonces conveniente distinguir siempre entre un arte o una técnica productiva, y el uso que se hace de ella, lo cual supone no un conocimiento técnico sino un conocimiento *sui generis* relacionado con la virtud moral y que él llama sagacidad (*phronesis*). Es ésta la razón por la cual, en un contexto en el que se subraya la especificidad de la sagacidad, Aristóteles escribe –como lo habría hecho Platón– la proposición de que 'existe una virtud del arte, pero no una virtud de la sagacidad'[210]. En cuanto a la idea de utilizar virtuosamente las artes o las técnicas, como en Platón, se traduce en Aristóteles con la consideración de que éstas están a disposición de la ciencia política, que es sagacidad[211], como medios al servicio del fin que en última instancia se persigue, es decir, el bien de hombre.

207. Cf. *Pol.*, I, 1, 1252a7-9.
208. Cf. *Po*, 1, 1447a13-16. Comparar con Platón, *Sofista*, 267e: 'El sofista está (...) entre los que simplemente imitan'. [Trad. Nestor Luis Cordero, 'Sofista', *Diálogos cinco*, Madrid, Gredos, 2008, p. 481]
209. Cf. *Pol.*, I, 4, 1254a5 ss.; *EN*, VI, 2, 1139b1-4; etc.
210. *EN*, VI, 5, 1140b21-22.
211. *EN*, VI, 8, 1141b23-24

Es a la luz de estas convicciones de origen platónico que necesitamos estudiar el interés de Aristóteles por el arte oratorio, sabiendo que este arte, que puede ser usado por los hombres políticos y en general por todo hombre, constituye, o en ciertas condiciones puede constituir, como mínimo, una verdadera técnica, que por sí misma es indiferente al bien.

La *retórica*

Los estudios que Aristóteles ha consagrado a la retórica podrían ser considerados como el índice de una distancia radical respecto a Platón y de un interés compartido con los sofistas, sus adversarios. No es exactamente así. Aristóteles rechaza la concepción de la retórica que tenían los sofistas y en ella denuncia, en particular, una profunda confusión entre retórica y política[212]. A sus ojos, el arte de la oratoria es sólo una técnica de persuasión, una habilidad que por naturaleza es indiferente al bien y al mal, capaz de persuadir de cosas contrarias[213], es decir, de argumentar igualmente a favor o en contra de la justicia, aunque no haya que persuadir del mal.

Y precisamente porque es una simple 'capacidad' indiferente al bien y al mal, en su uso está subordinada a la política y es un medio de la actividad 'arquitectónica' del político que persigue el bien. El buen orador es aquel que sabe convencer. El orador que sabe convencer del bien también puede ser un buen político. De esta manera, la importancia que Aristóteles atribuye a la retórica se explica, según él, por la necesidad del hombre –animal político sensible a la justicia[214]– de tener los medios de su política (defenderse del mal y aconsejar el bien).

Condición del arte: el método

Por otra parte, aun cuando se esfuerza por enseñar personalmente las bases de un arte retórico, Aristóteles está tan lejos de unirse al campo de los retóricos que lo han precedido[215], que se enorgullece de ser el único que ha puesto los cimientos de este arte en tanto tal[216].

212. Cf. *EN*, X, 10, 1181a12-17.
213. Cf. *R*, I, 1, 1355b29-30.
214. Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a7-18.
215. Sobre éstos, ver *RS*, 34, 183b27-34.
216. Cf. *R*, I, 1, 1354a7-11 y 2, 1356a16-17; *RS*, 34, 184b1 ss (en un sentido ligeramente diferente)

Semejante pretensión reposa sobre la convicción de elaborar un *método* de aplicación universal y con él una verdadera técnica[217], mientras que varios de los llamados retóricos, amparados en su experiencia, sólo dan modelos particulares de discursos considerados ejemplares para que puedan ser reproducidos o imitados, con recetas de persuasión ajenas al arte mismo. En efecto, no es suficiente reconocer que el arte oratorio se distingue de cada una de las ciencias particulares y por ende posee un campo universal de aplicación. Es necesario reconocer también en qué condiciones la palabra se vuelve arte. Elevar al nivel del arte lo que sólo es un ejercicio empírico y azaroso de la palabra es típico de una ambición que se encuentra en otra parte de Aristóteles y que atestigua su pensamiento sobre todo saber verdadero y sobre todo saber-hacer. Según él, quien verdaderamente sabe o verdaderamente sabe hacer no llega al éxito por casualidad, imitando ciegamente los procedimientos de los demás que a veces han tenido éxito, sin conocer las razones.

Por esa razón, saber persuadir por medio de la palabra exige conocer lo que es verdaderamente persuasivo. Este conocimiento metódico garantiza el arte oratorio y es lo que Aristóteles se propone enseñar.

Los procedimientos del arte oratorio

Al estar convencido de que el discurso persuasivo es parte de un arte, Aristóteles deja resueltamente de lado y casi fuera de su objetivo los medios (como la producción de testimonios durante un proceso, por ejemplo) que utilizan los oradores para apoyar sus discursos desde fuera. La enseñanza de la retórica se concentra así sobre lo que concierne *al arte de la palabra misma*, sea que sirva para hacer digno de fe a quien habla, sea que suscite en el auditorio las pasiones necesarias, sea que derive la verdad, al menos aparente, de los argumentos persuasivos[218].

Estas diferentes funciones del discurso, que hay que estudiar metódicamente, no son tratadas todas por Aristóteles de la misma manera. Las dos primeras –sobre todo la segunda que ha retenido la atención casi exclusiva de sus contemporáneos y de quienes enseñan profesionalmente el arte oratoria[219]– están lejos de ser prescindibles, ya que el juicio

217. Cf. *R*, I, 2, 1355b25-34.
218. Cf. *R*, I, 2, 1356a1-4.
219. Cf. *R*, I, 2, 1356a16-17.

de aquellos a quienes se dirige un discurso está ligado al sentimiento de confianza que inspira el orador y también, si no es que más, a las pasiones que les comunica, el miedo a un peligro que aconseja evitar, por ejemplo, o el placer de una empresa que aconseja elegir. Por esta razón Aristóteles considera al arte oratorio como un fruto de la política[220], porque ésta se vincula a las costumbres del ciudadano, favoreciendo las pasiones adecuadas, refrenando las peligrosas y orientando así el carácter en la dirección deseable. La enseñanza que Aristóteles dirige al orador está ella misma nutrida abundantemente por informaciones sobre las costumbres y sobre todo lo que concierne a la política[221].

Pero en fin, aunque las pasiones suscitadas por el discurso favorecen e inclinan en una cierta dirección el juicio que el auditorio debe tener o la decisión que tiene que tomar, la función del discurso no es fomentar un juicio o una acción a ciegas. El auditorio tiene que estar también, y ante todo, iluminado por la razón. Al olvidar esta función tan evidente del discurso, los supuestos especialistas en el arte oratorio a los que se refiere Aristóteles son objeto de su crítica severa, y la retórica que toma los falsos aires de la política es condenada por falta de educación y por fanfarronería[222]. Basta dejar claro que, para el filósofo que se ocupa del arte de la oratoria, la principal cualidad persuasiva de un discurso es la de lograr hacer aparecer lo que parece ser la verdad por medio de argumentos convincentes.

Es entonces a condición de cumplir esta función que la retórica se eleva plenamente al nivel de un arte digno de este nombre.

Los procedimientos demostrativos

La enseñanza de Aristóteles sobre este punto –la única de la que nos ocuparemos aquí– es que la retórica es un arte que procede de la 'ciencia analítica'[223]. Se trata de una aptitud para demostrar racionalmente. El filósofo establece que el orador sólo puede hacer creer razonablemente lo que dice por medio de dos procedimientos, los ejemplos (*paradeigmata*) y los pensamientos (*enthymêmata*) que presenta; procedimientos que

220. Cf. *R*, I, 2, 1356a26 y 4, 1359b10 y 17.
221. *R*, I, 4-8 por ejemplo (estudio de la elocuencia deliberativa).
222. Cf. *R*, I, 2, 1356a27-30.
223. R, I, 4, 1359b10.

apelan respectivamente a un método inductivo (*epagôge*) y a un método deductivo (*syllogismos*)[224].

El ejemplo corresponde a un procedimiento inductivo porque con él el argumento se apoya en la consideración de uno o más casos particulares semejantes a aquel del que se quiere persuadir, pero mejor conocidos que éste. El pensamiento, por lo contrario, o como decimos hoy, el 'entimema', corresponde a un método deductivo porque con él el argumento se apoya en la consideración de una o más premisas de las que resulta una nueva proposición que se quiere demostrar. Si propone que Pitacos es bueno (ejemplo particular) o que el hombre es esclavo de la riqueza o la fortuna (premisa general), el orador puede así esperar convencer, en el primer caso y por inducción, que un individuo parecido a Pittacos, un sabio como él, es igualmente bueno o, en el segundo caso y por deducción, que ningún hombre es totalmente libre.

De aquí se ve que la tarea del orador es fundamentalmente reconducida al plano de la argumentación demostrativa, a buscar ejemplos que permitan derivar su tesis por inducción y premisas que permitan deducirla.

La demostración retórica

De todas maneras, las proposiciones que el orador presenta como ejemplos o premisas tienen aspectos particulares que, según Aristóteles, le confieren a la demostración retórica su carácter propio.

Particulares o generales, las proposiciones que apoyan la argumentación retórica deben ser persuasivas por sí mismas, sin demostración[225]. Una proposición que podría usarse como ejemplo o premisa pero que pareciera requerir de una demostración no sería persuasiva; y si eventualmente esta proposición pudiera ser demostrada en otra parte, el orador no tiene que producir su demostración, ya que una cadena de razonamientos es difícil de seguir y sería contraproducente en las circunstancias habituales en las que se hacen discursos.

Por otra parte, son raras las proposiciones necesarias y rigurosamente demostradas que el orador podría presentar como premisas, ya que tales proposiciones conciernen a las ciencias particulares mientras que el

224. Cf. *R*, I, 2, 1356b1-8.
225. Cf. *R*, I, 2, 1356b27 ss.

orador se ocupa de cuestiones que no tienen que ver con la ciencia[226]. Las proposiciones persuasivas que el orador presenta para sostener su argumento son sólo proposiciones que suelen con frecuencia parecer verdaderas. Son verosímiles, en dominios en los que las cosas podrían ser de otra manera[227].

Una demostración retórica es imagen de sus principios. Reposa sobre proposiciones no demostradas entre las cuales la mayoría son conjeturas verosímiles que conciernen a lo que con frecuencia suele ser verdadero

El razonamiento a partir de indicios

Varios detalles quedan sin aclarar acerca de la manera en la cual Aristóteles concibe la demostración y en particular el razonamiento retórico. Pero él insiste claramente sobre el hecho que éste, el 'entimema', funciona a partir de 'indicios' (*sêmeia*)[228]. Una sola premisa, un solo indicio es suficiente para fundamentar una conclusión retórica.

Aristóteles llama indicio a la premisa sobre la cual el orador apoya la tesis que defiende. En los raros casos en los que esta premisa es necesaria, el indicio constituye una verdadera 'prueba' (*tekmêrion*). De esta manera, debido a que la fiebre siempre implica una enfermedad, el orador puede presentar el hecho de que tal persona tiene fiebre como indicio probatorio de que está enfermo, ya que es posible deducir con certeza esto de aquello, a partir de la premisa general en cuestión. Y su conclusión es irrefutable.

Pero en la mayoría de los casos la retórica no se apoya en una premisa necesaria, como hemos visto. El orador sólo puede evocar una opinión recibida, en materias contingentes sobre las que se podría decir otra cosa. El indicio es entonces sólo una simple conjetura. De esta manera, en el momento en que admite que la respiración rápida suele implicar fiebre, el orador puede presentar el hecho de que alguien presenta una respiración agitada como un indicio de que tiene fiebre, pero este indicio no es una prueba, ya que esto no se deduce necesariamente de aquello y se puede respirar rápidamente sin tener fiebre.

226. Cf. *R*, I, 2, 1357a1-2.
227. Cf. *R*, I, 2, 1357a13-16.
228. Cf. *R*, I, 2, 1357b1 ss.; *AP*, II, 27, 70a3-11.

Aristóteles observa entonces que la argumentación oratoria se encuentra siempre o casi siempre expuesta a ser rebatida. Es casi un deber con el adversario oponer indicios a los indicios, y, en caso necesario, regresarle al adversario el contraargumento. Si se escucha decir, por ejemplo, que alguien no es culpable *porque* es demasiado inteligente para cometer un crimen tan vulgar, se le puede retrucar que este indicio es un indicio de lo contrario y que es justamente *por esta razón* que ha cometido el crimen del que es sospechoso, pensando que tal vulgaridad no se le atribuiría a un hombre como él.

El recurso a los lugares

Como el orador necesita premisas sobre las cuales fundamentar su argumentación en toda circunstancia, a la enseñanza de la retórica en Aristóteles le concierne en gran parte ofrecer 'lugares' de los que aquellas pueden ser derivadas[229].

En efecto, se llaman lugares a los tipos de premisas comunes a todas las clases de cuestiones que un orador puede abordar, tanto las cuestiones políticas como las que, por ejemplo, conciernen a la naturaleza. De esta manera, la misma noción de 'más o menos' puede ser fuente de premisas en todos los ámbitos: sea cuestión del valor o por lo contrario del calor, el orador puede razonar a partir de una premisa que establece qué se aceptaría como más valeroso o más caliente, de manera tal que se presente el indicio de lo que se quiera mostrar a propósito del valor o del calor.

De cualquier forma, Aristóteles observa que en su gran mayoría las premisas sobre las cuales la retórica apoya sus razonamientos son propias de los tipos de cuestiones particulares que aborda. Son entonces 'formas' particulares, propias de los diferentes géneros de cuestiones. De esta manera, una premisa de tipo moral, que concierne propiamente a la virtud, no permite razonar sobre el calor, sino únicamente sobre el valor o virtudes semejantes. Viceversa, una premisa de tipo físico, que concierne las propiedades corpóreas, no permite razonar sobre el valor, sino únicamente sobre el calor y otras propiedades semejantes.

Esto supone por parte del orador cierta competencia con los diferentes tipos de temas de los que habla, pero no una competencia científica. Y si por casualidad una de sus premisas, en un dominio, coincide con un

229. Cf. *R*, I, 2, 1358a12 ss.

principio científico, su argumento deja entonces de ser un argumento retórico para ser, sin que él lo sepa, un argumento científico.

Conclusión

Todo lo que precede permite entender no sólo que Aristóteles comparte la opinión de Platón de que el arte oratoria no es una ciencia, sino que se dedica a hacer notar que en resumen es sólo un sustituto de la ciencia. Para convencer aún cuando se argumenta de manera racional y se apela a ciertos conocimientos, el arte oratorio, que Platón no reconoce como tal, se funda en la opinión, ya sea en materias contingentes sobre las que no hay ciencias, o en materias comunes a todas las ciencias, pero sin apoyarse en principios verdaderos de la ciencia y por eso sin demostrar verdaderamente aquello de lo que se quiere convencer.

Puede parecer extraño que Aristóteles le reconozca al orador, cuya única pretensión es persuadir al otro de una verdad aunque sea aparente, la posibilidad de usar argumentos tan débiles como los indicios no probatorios. Pero, en la óptica del filósofo, lo que parece una licencia concedida al orador es un deber de circunstancia y lo que parece debilidad en el cumplimiento de ese deber es en realidad una obligación irremplazable. No se trata, a pesar de las apariencias, de enseñar los medios de persuadir a cualquier precio a cualquier persona de cualquier cosa; se trata de encontrar a todo precio los medios de ser persuasivo frente al gran público, cuando uno no se dirige a especialistas y es necesario tratar cuestiones que, aunque no sean imposibles, son difíciles de resolver científicamente, porque en estas condiciones es indispensable, a pesar de todo, dar razones para creer aquello de lo que uno mismo está convencido.

La necesidad de la retórica con sus argumentos propios, por débiles que éstos sean, se impone cuando una falta de capacidad científica debe ser compensada sea con la autoridad de un auditorio que no se puede convencer por medio de una demostración buena y correcta, sea con la autoridad del orador mismo y de su público, porque no tienen a su disposición un saber perfectamente constituido en determinados ámbitos.

De otra manera estos métodos no pueden estar permitidos y en efecto Aristóteles los prohíbe como ridículos. Es ridículo, según él, dirigirle a los matemáticos argumentos retóricos. Pero también es ridículo querer demostrar matemáticamente verdades, al menos aparentes, en las

materias que interesan al gran público y para las cuales no existe un saber constituido y reconocido[230].

En este tipo de juicios hay probablemente un ataque velado contra Platón y su especie de impermeabilidad a cualquier argumento (fuera del mito) que no se exponga con la exactitud de la ciencia matemática. Pero la defensa de la retórica, en especial en el campo de la política, no es para Aristóteles una concesión a los sofistas decididos a engañar al público[231], ni tampoco a los retóricos bienintencionados que deseaban simplemente arrastrar a los otros apelando a sus pasiones. En efecto, se trata de la defensa de una retórica seriamente argumentada que responde, por un lado, al deseo de verosimilitud o de bien y, por el otro, pretende dirigir la opinión común aclarándola con razones derivadas de la misma opinión en sus aspectos más autorizados. En definitiva, la argumentación retórica no se apoya en el sentimiento del orador sino en la opinión compartida y respetable[232], la única que puede ocupar el lugar de un principio científico.

Volveremos a encontrar la importancia de este tipo de opiniones en las consideraciones que Aristóteles desarrolla a propósito de la dialéctica.

230. Cf. *EN*, I, 1, 1094b25-27.
231. Cf. *R*, I, 1, 1355b17-20.
232. Cf. *R*, I, 2, 1357a12-13.

CAPÍTULO VII

DEL LADO DE PLATÓN, CONTRA LAS REFUTACIONES SOFISTAS

RETÓRICA Y DIALÉCTICA

Cuando se pronuncia sobre la naturaleza de las premisas de las que se derivan los razonamientos oratorios (entimemas), Aristóteles observa, como hemos dicho, que la mayoría de ellas son propias de un tipo de cuestiones –por ejemplo, cuestiones morales o cuestiones naturales– y que la elección de estas premisas por parte del orador a veces produce, sin que éste se dé cuenta, las condiciones de una ciencia (especializada) que ya no tiene nada de la retórica.

No obstante, el arte oratorio también usa premisas comunes a todos los géneros de cuestiones; lo que Aristóteles llama 'lugares'. Si el orador, por ejemplo, sugiere que una cualidad admite el 'más y el menos', esta consideración vale en común para las cualidades morales y para las cualidades físicas.

El arte oratorio supone entonces una competencia universal en dos sentidos, no solamente porque las premisas oratorias incluyen consideraciones que pertenecen a varios géneros de preguntas diferentes, en las cuales, llegado el caso, hay lugar para ciencias diferentes, sino porque ellas comprenden también consideraciones más generales que se pueden hacer valer para todo tipo de preguntas.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que esto puede decirse también respecto a las premisas utilizadas por otra disciplina, la dialéctica[233]. Él mismo se ocupó extensamente de ésta, como se ve en la obra titulada

233. Cf. *R*, I, 1, 1355b9, 16-17, 20-21; 2, 1356a26, 31, b35; 1358a3-5, 10-11, 25.

globalmente *Tópicos*, es decir 'Tratados sobre los lugares', precisamente porque el arte de la discusión, como el arte oratoria y aún más, apoya sus deducciones sobre 'lugares', es decir, premisas comunes a diferentes tipos de cuestiones. El enfoque no es entonces fortuito, y cuando precisa, como hemos visto, lo que es necesario entender por procedimiento inductivo y deductivo en la argumentación oratoria, Aristóteles remite a lo que afirman los *Tópicos* al respecto[234].

La retórica se encuentra, así, estrechamente ligada a la dialéctica. Aristóteles declara que es su 'réplica'[235]. La expresión no es totalmente clara pero sugiere que caracteres significativos reconocidos a una son también atribuibles a la otra disciplina. Probablemente, como principal ilustración de lo anterior tenemos las observaciones de Aristóteles sobre las premisas oratorias que acabamos de recordar, ya que se ocupan de las premisas a partir de las cuales en una discusión también los interlocutores razonan. Dejan entender que la discusión de la que Aristóteles quiere hacer un arte implica una competencia diferente a la ciencia. Se trata de una competencia universal que se extiende a varios tipos de cuestiones, por ende a los dominios propios de varias ciencias, y que sobre todo la eleva a nivel de una generalidad superior, donde se toman en cuenta las consideraciones comunes a todos los dominios de estas ciencias.

Dialéctica y cuestiones racionales

No obstante, la dialéctica, sin duda, se distingue de la retórica y esto se traduce en una diferencia en el terreno de la argumentación.

Los ámbitos particulares, de géneros diferentes, en los que se clasifican la gran mayoría de las premisas oratorias según Aristóteles son muy numerosos; él evoca simplemente el de las cuestiones morales y las cuestiones naturales[236]. No precisa cuál es, si así puede decirse, el dominio general y por definición único en donde si sitúan las raras premisas comunes que puede usar el orador y que él llama lugares. Pero hablando de premisas y problemas dialécticos, hace esta precisión: es el dominio, dice, de las cuestiones simplemente 'racionales'[237].

234. *R*, I, 2, 1356b13.
235. *R*, I, 1, 1354a1 (se trata de la primera fase del tratado).
236. Cf. *R*, I, 2, 1358a18-19.
237. *T*, I, 14, 105b20-21.

Toda discusión dialéctica alude a una *cuestión* que se puede ubicar en el dominio particular que forma el género de las cuestiones morales, en el dominio particular que forma el género de las cuestiones naturales, o en el dominio muy general que forma el género de las cuestiones racionales, evidentemente común a los dos primeros. Pero las *premisas* que le conciernen al tercer género, llamado racional, también permiten tratar las cuestiones morales o naturales, ya que este tercer género es común. Por esta razón ellas son presentadas como lugares, porque son de uso común, o dicho de otra manera, universal. Una premisa racional, es decir un lugar, será por ejemplo 'toda cualidad admite el más o el menos'. Es un lugar común porque tiene su equivalente en una premisa utilizable para tratar cuestiones naturales: 'todo lo que es blanco puede serlo más o menos'; y también en una premisa utilizable para tratar cuestiones morales: 'todo lo que es justo puede serlo más o menos'.

Se sigue entonces que, aunque sean raras en la argumentación retórica porque los discursos ordinarios raramente apelan a premisas tan universales, las premisas racionales que son los lugares asumen un papel preponderante en la dialéctica, ya que ésta es el arte que pide 'razones' al interlocutor[238]. Lo que es un obstáculo para el arte oratorio –seguir una cadena de razonamientos a partir de lo que es más universal– en la dialéctica se convierte en una exigencia explícita. Y por ello en Aristóteles la dialéctica se presenta como una investigación de los lugares (una 'tópica'): en la mayoría de los casos suele apelar a premisas racionales.

Dialéctica y filosofía

La competencia universal del dialéctico que puede tratar así cualquier cuestión a partir de premisas racionales no lo convierte por ello en un sabio universal, ya que las premisas que usa para argumentar, como sabemos[239], no son nunca principios científicos sino, como las del orador, opiniones aceptadas. Son proposiciones perfectamente autorizadas, pero nada más[240]. Eso no quita que el dialéctico, capaz de discutir sobre todo, tenga sin duda más afinidades con el filósofo que el orador entrenado, aunque

238. Cf. *R*, I, 2, 1356b37.
239. Véase el final del capítulo anterior.
240. *T*, I, 1, 100a20 y 30.

éste sea capaz de un discurso argumentado sobre prácticamente todo, en la medida en que principalmente la dialéctica apela a premisas 'simplemente racionales', muy generales, lejos de las cuestiones particulares que atraen la atención del orador.

En efecto, el ejercicio del arte oratorio suele implicar dirigirse a un gran número de personas o a una persona cualquiera, a la que una argumentación a partir de los lugares desanimaría, de quien uno se espera un juicio pero sin justificación, y que no va a contra argumentar. El ejercicio de la discusión, por lo contrario, supone un solo interlocutor que no suele ser un novato, ya que se espera de él que responda a preguntas para dar razón de sus tesis y también que plantee preguntas, invirtiendo los papeles, para obtener razones de su adversario. Además, Aristóteles observa que la dialéctica se ocupa también de los problemas racionales mismos, mientras que la retórica sólo los aborda de manera excepcional y suele tratar de manera más común las cuestiones políticas más familiares para el auditorio. Y la dialéctica afronta aquí, más que en otro lugar, problemas cuya respuesta no es evidente, cuestiones controversiales para cuya solución no existe la evidencia de un principio científico. No es que los interlocutores sean necesariamente ignorantes, por ejemplo, jóvenes no informados sobre conocimientos científicos; lo que sucede es que la materia aquí discutida está por encima de las ciencias particulares.

La falta de ciencia justifica entonces la dialéctica, como por otra parte justifica la retórica, pero de manera diferente. La falta de ciencia que justifica la retórica está presente sobre todo en el dominio particular de la política. La que justifica la dialéctica es evidente sobre todo en el dominio general de las cuestiones racionales consideradas comunes a todas las ciencias, lo que parece ser el terreno privilegiado de la filosofía.

La herencia de Platón

Todo esto ayuda a entender en qué aspecto el interés que Aristóteles tiene por la dialéctica y su intención de convertirla en un arte son en realidad una herencia de Platón.

En Platón, la dialéctica ocupa un lugar eminente pero complejo. Pareciera ser que al inicio el filósofo explota los recursos de una especie de técnica de refutación utilizada comúnmente por los que llama sofistas o erísticos, es decir refutadores. Consiste en interrogar al interlocutor

hasta ponerlo en contradicción consigo mismo y así deshacer las ideas que defiende, cualesquiera que sean. En los diálogos en los que aparece, Sócrates ilustra el procedimiento para eliminar las falsas definiciones. Pero el procedimiento parece extenderse al descubrimiento de verdades difíciles de aprehender, por medio del reconocimiento de ciertas parentelas entre las Formas. Y es así que Platón llega, como sabemos, a presentar la dialéctica como el método que permite ver los lazos comunes entre las ciencias[241].

Esta función de la ciencia no es banal. Por lo contrario, se confunde con la función principal de la filosofía. En efecto, Platón quiere en última instancia confiar a la dialéctica la tarea de establecer los fundamentos comunes a todas las ciencias matemáticas en su programa de educación del filósofo-rey. Este deseo implica la idea de que las ciencias particulares reposan sobre principios no demostrados, es decir, hipotéticos, y que hay un lugar, por encima de ellas, para un arte o quizás una ciencia capaz, verosímilmente a través de la discusión, de fundamentar en la verdad lo que sin ella permanecería siempre como mera hipótesis. Es difícil dejar de ver una analogía con la convicción aristotélica según la cual la dialéctica, abordando cuestiones de naturaleza simplemente racional, entra en el dominio común a todas las otras cuestiones, que son de competencia de las ciencias particulares, y se encuentra confrontada con premisas comunes a todos los dominios particulares en los que están asumidas bajo una forma propia, sin demostración.

Dialéctica y ciencia

Hablamos de analogía ya que entre Aristóteles y Platón hay una diferencia, claramente con muchas implicaciones. En Platón, la dialéctica es evidentemente una ciencia superior, la que de cierta manera explora el ámbito común a las otras ciencias, que son particulares. En Aristóteles, por lo contrario, la dialéctica no es una ciencia y aunque suele explorar el dominio de lo racional, común a todas las cuestiones particulares, explora también estas cuestiones particulares que son el dominio de las diferentes ciencias particulares.

241. Al respecto véase *República*, VII, 531d ss.

Por el momento[242] tenemos que reservarnos la pregunta de saber si Aristóteles, como Platón, tomaba en cuenta la existencia de una *ciencia* superior vinculada a los principios comunes a todas las ciencias particulares que ocuparía el mismo rango que las matemáticas en el esquema platónico. Pero es importante señalar la analogía. A pesar del hecho de que para él la dialéctica no sea una ciencia sino que se distinga de todas las ciencias, sin embargo, se enfrenta a todas las cuestiones que Platón considera objeto de las diferentes ciencias, pero principalmente a las cuestiones racionales que son comunes a las cuestiones particulares. Uno puede representarse esta analogía bajo forma de tabla:

PLATÓN	ARISTÓTELES
Las diferentes ciencias	*Los diferentes problemas dialécticos*
1. ciencia suprema (dialéctica)	1. problemas comunes (racionales)
2. ciencias particulares (matemáticas)	2. problemas particulares (morales o naturales)

De Platón, para quien no es solamente una ciencia sino la ciencia suprema, a Aristóteles, para quien no es nada de esto, la dialéctica parece sufrir una especie de devaluación. Pero para apreciar la herencia platónica de Aristóteles es necesario superar esta primera impresión. Para empezar es necesario observar que para Aristóteles la dialéctica sigue estando cerca de la ciencia. En efecto, éste considera que las cuestiones particulares, si no comunes, de las que trata la dialéctica pueden ser tratadas por la ciencia. Y en tanto reposa sobre principios verdaderos, como aquellos sobre los cuales reposan las ciencias, una argumentación deja de ser dialéctica, ya que las premisas a partir de las cuales esta disciplina argumenta dejan de ser simples opiniones.

Por otra parte, en Aristóteles la dialéctica procede de la misma impresión que nutría Platón respecto a la insuficiencia de la ciencia. Cuando descubre que las ciencias particulares (matemáticas) reposan sobre principios considerados hipotéticos, Platón espera que la dialéctica pueda compensar este defecto. Aristóteles tiene una esperanza parecida. Ciertamente, no es la de poder constituir una nueva ciencia, pero sí la

242. Regresaremos a ello en el capítulo XII.

de poder, fuera de las ciencias que existen o a falta de ciencia existente, ofrecer un arte que pueda ocupar su lugar. Y luego es cierto que Aristóteles le debe a Platón la perspectiva de un conocimiento dialéctico de las cuestiones racionales y comunes a todas las cuestiones que son objeto de las ciencias particulares. Este conocimiento dialéctico por definición ya no es científico como lo esperaría Platón, pero todavía se aplica a un común racional, implicado en todo lo que es particular. En consecuencia, lo que Platón probablemente deseaba con el ejemplo de las matemáticas, las únicas ciencias particulares (ya) constituidas, es la posibilidad de otra ciencia superior que establecería sus principios, por lo que parece, a través la discusión razonada. Y lo que el propio Aristóteles considera que es el arte de la discusión razonada fuera de toda ciencia o antes de que se constituya cualquier ciencia, es un arte que aborda tanto las cuestiones particulares como las cuestiones racionales, del tipo de aquellas que Platón quería que fueran zanjadas por la ciencia. En suma, Aristóteles desea la existencia de un arte que, al menos provisoriamente, permita tratar todas las cuestiones posibles sin la ciencia, mientras que Platón esperaba que una ciencia nueva pudiera resolver todas estas cuestiones, pero es más o menos seguro que la actitud del discípulo debe entenderse en función de la actitud adoptada por el maestro.

El arte dialéctico

Como la retórica, la dialéctica es entonces un arte, susceptible en sí de mostrar 'los contrarios'. Con el mismo arte, uno hace preguntas para criticar una tesis y el otro responde a las preguntas del primero para defender esa tesis. Como la retórica también, pero de manera más evidente, la dialéctica recurre al razonamiento a partir de opiniones admitidas. Toda pregunta planteada busca que el defensor admita la premisa a partir de la cual quien pregunta espera deducir lo contrario de las posiciones defendidas por su interlocutor, y este último debe conceder, respondiendo sí o no, sólo la premisa que no permite semejante deducción, so pena de ser refutado. Para terminar, como la retórica, también la dialéctica es un arte distinto de sus imitaciones sofísticas. Así como la argumentación oratoria no pretende embaucar al auditorio, de la misma manera, la argumentación dialéctica no tiene como objetivo embaucar al interlocutor, presentándole como opinión aceptada lo que no lo es sino que parece

serlo, y razonando a partir de ella de manera falaz, sin operar realmente una deducción[243].

Sobre este punto, Aristóteles conserva, afinado, un escrúpulo de Platón. En efecto, éste se había alzado contra los sofistas refutadores –los erísticos– con el mismo vigor que contra los sofistas retóricos[244]. Aristóteles sigue tan bien sus pasos que sus trabajos sobre la dialéctica se concluyeron con un tratado expresamente consagrado al análisis de las trampas falaces que suelen usar los sofistas para refutar a un adversario en una discusión[245] . Quizás nada en la obra aristotélica muestra mejor una filiación platónica, ya que sin duda nada es más vivo en Platón que, enmascarados por la ironía, los sentimientos que le inspiran los peligros de un disputador falaz. De la misma manera, Aristóteles llega al punto de desmontar las trampas que denunciaba Platón.

Condición del arte: el método

Aristóteles se toma en serio no sólo la necesidad de defenderse contra los provocadores malintencionados, sino la de dominar las discusiones, que suelen ser abandonadas a los azares de la improvisación. Como cuando se trata de la retórica, su ambición es la de elevar prácticas de cierta manera empíricas al nivel de un verdadero arte. Y desde el inicio de los *Tópicos* anuncia claramente un 'método' que permite argumentar con éxito sobre todo tema propuesto a la discusión[246]. La palabra 'método' es muy importante, ya que desvela la intención de ponerle remedio a un defecto en lo que se podría llamar el aprendizaje intelectual de la época. Todavía más que cuando aborda la retórica, Aristóteles tiene aquí la impresión de innovar abriendo, esta vez, un camino en la que casi nadie antes que él había trabajado[247]. El método en sentido amplio se extiende a todas las reglas que permiten a quien responde defender una opinión y a quien cuestiona poner a prueba esta opinión. Pero, en sentido estricto, se refiere principalmente a los medios que permiten a uno y al otro encontrar argumentos a partir de los lugares.

243. Cf. *T*, I, 1, 100b23-101a4.
244. Cf. *Eutidemo*, 272b ss.
245. Los *RS* no son sólo un apéndice de *T*, sino que en su capítulo conclusivo (34) Aristóteles expone en resumen el objetivo de todas las investigaciones que ha emprendido sobre la dialéctica.
246. Cf. *T*, I, 1, 100a18-20.
247. Cf. *RS*, 34, 184b2 ss.

Estos lugares ocupan casi la totalidad de la larga exposición de los *Tópicos*. Son clasificados en cuatro secciones, a partir de lo que tradicionalmente llamamos 'predicables', es decir, todos los tipos de cosas que una premisa puede poner en evidencia: una definición, un propio, un género o un accidente[248]. En función de que un interlocutor pretenda ofrecer, en sus premisas, la definición de una cosa, lo propio de una cosa, su género o uno de sus accidentes, el otro interlocutor tiene que tomar en cuenta todos los medios que, según el caso, permiten encontrarlo en falta y Aristóteles despliega un esfuerzo sorprendente para reseñar así las diferentes posibilidades.

Este esfuerzo nos da una larga lista de recetas cuya lectura, para nosotros aburrida, da la medida del aprendizaje metódico que se recomienda para ser dialéctico.

De la utilidad del arte

Poco antes hemos observado que persiguiendo la elaboración de un método propio para hacer de la discusión un arte, la preocupación de Aristóteles era responder a una especie de laguna en el aprendizaje intelectual. Esto se verifica en gran parte en las declaraciones del filósofo concernientes a la utilidad de este arte.

En sí mismo, el método dialéctico consiste en defender o refutar una opinión con las más altas garantías de éxito. Es el arte de poner a prueba o de comprobar las opiniones relativas a un problema controversial[249]. Es evidente que la utilidad de tal arte se mide con las necesidades de la formación intelectual. Aristóteles se preocupa entonces por notar[250] que favorece el 'entrenamiento' de la mente como la gimnasia favorece la salud del cuerpo. Agrega, en una perspectiva edificante, que facilita también el abandono de opiniones inaceptables por los interlocutores a favor de su acuerdo. Pero subraya sobre todo que el método en cuestión da un servicio, y hasta un doble servicio, a las ciencias filosóficas.

Esto merece una atención particular. Una opinión que uno elige defender y que el otro acepta poner en cuestión, cuando se la pone a prueba puede revelarse razonablemente insostenible, por ende, probablemente

248. Los predicables son definidos en *T*, I, 5.
249. Cf. *M*, Γ, 2, 1004b25 y *T*, I, 2, 101b3-4.
250. *T*, I, 2, 101a 25-b4.

falsa y si resiste a la prueba, perfectamente sostenible. Esto no quiere decir que sea necesariamente falsa en el primer caso ni necesariamente verdadera en el segundo, ya que, recordémoslo, el examen que se hace parte de premisas recibidas como probables, no de principios asegurados. Pero es cierto que una vez que ha pasado la prueba en estas condiciones, la opinión que triunfa tiene infinitamente más posibilidades de ser verdadera que la opinión que fracasa. Por lo tanto, Aristóteles puede sostener sin reservas que la discusión, conducida según el método dialéctico, contribuye a discernir lo verdadero de lo falso. En consecuencia, la filosofía en búsqueda de la verdad que toca una u otra de las cuestiones controversiales (aporías) puede obtener ventajas de este método. Frente a una alternativa, es suficiente que el filósofo examine las razones a favor o en contra partiendo de las premisas o de los lugares dialécticos. Aristóteles mismo, como se sabe, recurre a este tipo de procedimiento en el examen de todo tipo de cuestiones que aborda en sus tratados.

Pero el autor de los *Tópicos* agrega que la dialéctica es igualmente útil en el examen de los principios de cada ciencia, los cuales son indemostrables. Este servicio que la dialéctica puede hacerle a la filosofía es de gran importancia. En efecto su tarea es de cierta manera demostrar lo indemostrable y, por ende, fundar racionalmente la ciencia. Se inscribe en una perspectiva que manifiesta la filiación platónica de Aristóteles, sobre la cual hemos insistido anteriormente[251].

El arte de probar la ciencia

Nadie duda de que subrayando este interés de la dialéctica para la filosofía, Aristóteles recuerda la función que Platón deseaba confiarle a su dialéctica en el establecimiento de los principios sobre los cuales reposan las matemáticas. Por definición indemostrable, un principio científico conocido como verdadero puede sin embargo ser puesto a prueba, así como toda opinión plausible. Aunque la ciencia repose sobre lo indemostrable, puede apelar a la discusión, no para garantizar absolutamente la verdad de este indemostrable frente a quien la contesta, sino para establecer este indemostrable como razonablemente aceptable. La discusión se presta mejor que todo otro procedimiento, porque puede revelar que su contradictorio es insostenible frente a la prueba de la razón.

251. Cf. *supra*, 'La herencia de Platón', pp. 142-143.

Evitemos aquí dos malentendidos. Contrariamente a lo que parece haber pensado Platón, Aristóteles se niega a creer, como hemos visto, que la dialéctica que funda la ciencia se convierta por esta razón en ciencia. Comprendemos aquí el porqué. En efecto, no demuestra un principio hipotético que una ciencia particular asume sin demostrar, sino que en resumen se limita a mostrar lo absurdo que sería no asumir este principio. Por otra parte, la dialéctica no es el procedimiento que permite conocer este principio verdadero. Éste es aprehendido según un procedimiento que no le debe nada a la prueba dialéctica; pero esta prueba tiene la virtud de mostrar que el principio en cuestión, perfectamente conocido, es además perfectamente razonable, es decir, que es posible recibirlo con razón, ya que su contradictorio no lo es.

La demostración dialéctica

Se puede entonces aplicar al examen de los principios de cada ciencia los procedimientos argumentativos que la dialéctica usa en el examen de cualquier opinión.

Estos procedimientos han sido señalados en el estudio de la retórica porque son universales. Se trata de la inducción y la deducción. La distinción entre las dos formas de argumentación, inductiva y deductiva, que presenta Aristóteles hablando del arte oratorio es presentada también por el autor de los *Tópicos*[252], con la precisión de que la deducción es más apremiante y eficaz frente a los especialistas de la contradicción, mientras que la inducción es la manera común de razonar de la mayoría de la gente. Por otra parte, desde el inicio de los *Tópicos* Aristóteles anuncia un método que sobre todo permite las deducciones. Supone que en un encuentro dialéctico quien pregunta intenta contestar una opinión por medio de una deducción y quien responde intenta defenderla negándose a acordar el término medio de esta deducción que él anticipa.

Podemos representarnos concretamente la confrontación de los razonamientos de la siguiente manera. Para quien interroga, cuyo rol es poner en cuestión una opinión A, se trata de encontrar una proposición B susceptible, a sus ojos, no sólo de deducir no-A sino de ser aceptada por quien defiende A, si éste no ve la posibilidad de tal deducción. Para este último se trata de aceptar de su interlocutor la proposición B sólo si

252. *T*, I, 12, 105a10-19.

no parece susceptible de que de ella se deduzca no-A y deja sin refutar la opinión que él defiende, pero debe aceptarla si es objeto de un consenso. En efecto, la premisa de la discusión que se inicia, propuesta por uno en forma de pregunta y aceptada por el otro, debe ser según Aristóteles una opinión aceptada (comúnmente o por las autoridades dignas de crédito)[253]. A este respecto, se puede recibir objetivamente y es más fácilmente recibida por quien responde si no permite inmediatamente deducir no-A. El razonamiento dialéctico exige otras premisas y se presenta como una cadena de deducciones. Cada etapa posterior de la discusión razonada tendrá también que ser objeto de un acuerdo entre las partes, pero éste estará condicionado por la o las premisas anteriores. Y al final de la discusión es en razón de estas premisas que la opinión A puede ser considerada insostenible, si es posible concluir razonablemente y de común acuerdo no-A. Si esto no es posible, entonces la opinión A ha pasado la prueba.

De todo esto resulta que la demostración dialéctica tiene cierta racionalidad, ligada a una opinión controversial y gracias a ella una cierta verdad, pero únicamente en función de otras *opiniones* admitidas al inicio: las premisas verosímiles. La verdad que supera la prueba dialéctica no es la que demuestra la ciencia a partir de un principio verdadero. Y por ello la opinión comprobada puede ser ella misma un principio científico, porque un principio indemostrable en un ámbito particular puede a pesar de todo ser puesto a prueba en función de opiniones aceptadas, más generales, que no pertenecen al dominio particular de la ciencia en cuestión.

En resumen, la argumentación dialéctica contribuye a acercarse a la verdad a la manera de la argumentación retórica. No surge de lo opinable aunque otorgue, con la opinión admitida, razones para creer en otras opiniones controversiales; y a donde la ciencia fracasa necesariamente en demostrar sus principios, aporta un sustituto irremplazable, como ya de cierta manera lo había sospechado Platón.

El silogismo dialéctico

El método dialéctico, elaborado por Aristóteles, sobre el cual es inútil detenerse demasiado aquí, propone todas las precauciones que hay que tomar en la recolección de las premisas y el análisis de su término, una infinidad de lugares a los que los interlocutores pueden recurrir para

253. Cf. *T*, I, 10, 104a8-11.

defender su posición durante una discusión razonada, así como reglas que hay que respetar para garantizar las posiciones respectivas de quien pregunta y quien responde. El filósofo nunca enseña precisamente cómo, a partir de esto, los interlocutores pueden hacer deducciones (o inducciones) *válidas*.

Los intérpretes se han aprovechado de este silencio para sostener que Aristóteles habría concebido sus trabajos sobre la dialéctica antes de haber afinado su teoría de la deducción científica que llamamos el 'silogismo'.

Esta conjetura se parece mucho a una hipótesis sin fundamento. Aristóteles usa en efecto la palabra *syllogismos* para designar el razonamiento deductivo en general y aclara en numerosas ocasiones que este procedimiento de argumentación se encuentra, con particularidades propias, en diferentes formas de argumentación, más o menos banales, o más o menos técnicas. Es la razón por la cual a grandes rasgos distingue cuatro formas de deducciones que llama también 'silogismos': el silogismo retórico (o entimema), el silogismo dialéctico, el silogismo erístico (o, casi sin matices, sofístico) y el silogismo científico, al que la tradición reserva, por simplificación, el nombre común, y que Aristóteles asimila a la 'demostración' propiamente dicha. Estas diferentes formas de deducciones merecen el mismo nombre porque todas responden al mismo esquema argumentativo; invariablemente suponen una o más proposiciones generales de partida (premisas), de las que resulta otra proposición (conclusión).

Pero es posible distinguirlas entre sí considerando sus premisas respectivas. En el caso del silogismo retórico, las premisas son opiniones admitidas que en su mayoría pertenecen al ámbito particular de una u otra ciencia; algunas son siempre verdaderas y pueden confundirse con principios científicos, pero en gran parte sólo suelen ser verdaderas en la mayoría de los casos.

En el caso del silogismo dialéctico, las premisas también son opiniones admitidas, pero la mayoría, esta vez, se refieren a los 'lugares'; son premisas 'racionales', comunes a los diferentes lugares de las ciencias particulares.

La diferencia entre las premisas retóricas y las premisas dialécticas no deben, sin embargo, ocultar el hecho de que una y otras son opiniones admitidas. Por ello unas y otras se distinguen a la vez de las premisas del silogismo científico y, en la mayoría de los casos, del silogismo sofístico.

En el caso del silogismo sofístico, en efecto, las premisas suelen ser opiniones que parecen admitidas pero que en realidad no lo son y persiguen crear ilusiones al respecto. En cuanto a su crédito, son menos sólidas, si puede decirse, que las premisas dialécticas o retóricas.

En el caso del silogismo científico, por lo contrario, las premisas tienen una autoridad indudable, pues no se trata de opiniones admitidas sino de verdades primeras, verdaderos principios en los que el error ya no es posible y que sirven de base a las diferentes ciencias particulares.

Hasta aquí aparece claramente que el silogismo dialéctico se distingue de su homónimo, que constituye la demostración científica, sólo por el carácter de sus premisas, lo cual lo acerca al entimema. Por otra parte, una sola cosa podría distinguirlos: la naturaleza de la deducción operada a partir de estas premisas, según ésta sea o no válida. Pero la deducción no válida, aparente más que real, es la característica del puro silogismo sofístico, que parece concluir pero que en realidad no lo hace. Por su parte, la deducción dialéctica y la deducción científica son igualmente válidas. Y si la conclusión dialéctica es solamente probable, mientras que la conclusión científica es necesariamente verdadera, se debe a que estas conclusiones son la imagen de las premisas respectivas de las que éstas se deducen. Sin duda, la deducción dialéctica, como por otra parte la deducción retórica en el entimema, puede no ser *explicitada* bajo la forma del silogismo demostrativo que la ciencia puede adoptar para manifestar la necesidad de sus conclusiones; por ejemplo, puede no explicitar una o más premisas en una cadena deductiva. Pero esto no invalida la conclusión. La ausencia de silogismos formales en los que están explicitadas las premisas de una deducción sólo hace menos evidente la validez de la conclusión. Esta manera de proceder, no formal, no es propia de la dialéctica; puede encontrarse en la demostración científica.

Conclusión

Dejemos esto de lado y no regresemos sobre el carácter simplificado de la deducción retórica. Lo que acabamos de observar es suficiente para mostrar que el silogismo dialéctico se distingue de su homónimo, que constituye una demostración científica, sólo por el carácter de opinión de sus premisas. En este aspecto se asemeja al entimema. Pero respecto a la deducción operada a partir de sus premisas, se asemeja mucho a la

demostración científica. Sería entonces no sólo sorprendente sino difícilmente comprensible que Aristóteles haya elaborado antes su método dialéctico sin haber concebido todavía su teoría del silogismo, ya que de esta teoría depende el reconocimiento de las posibilidades técnicas de una deducción válida, dialéctica tanto como científica.

Así pues, la diferencia entre dialéctica y ciencia, a partir de lo que acabamos de decir, es que la primera necesita buscar y hacer admitir las premisas antes de razonar, mientras que la segunda, con las verdades fundamentales, dispone ya de los principios que le sirven de premisas. De esta manera, el gran tema de la dialéctica, eso a lo que contribuye el método, es cuidarse de no estar nunca desprovisto de premisas (verosímiles), mientras que el gran tema de la ciencia es saber qué hacer con las premisas (verdaderas) de las que dispone. En estas condiciones no es raro que Aristóteles, tratando de dialéctica, haya dejado para las consideraciones sobre la ciencia el estudio de la 'silogística'.

CAPÍTULO VIII

La ciencia o la herencia de Platón

Descripción general

Como hemos dicho, la herencia platónica de Aristóteles se muestra en la idea que éste tiene de la ciencia como un saber riguroso e inmutable, a la manera en que Platón la consideraba a partir de las matemáticas.

Por otra parte, en la mayoría de los casos, el filósofo se expresa sobre la ciencia en general teniendo en cuenta este ejemplo de las matemáticas. Sin embargo, para él las matemáticas son sólo ciencias muy particulares. Ilustran, como otras, un tipo de ciencia que él llama 'teorética' o 'meditativa' y al lado de las cuales coloca también otras ciencias. Las ciencias teoréticas responden, sin embargo, a un mismo modelo que se puede describir a grandes rasgos sin hacer referencia al objeto conocido científicamente.

Aristóteles habla en general de *la* ciencia[254] como de un 'estado' del alma, adquirido por el ser humano gracias a la enseñanza. El 'estado' es una disposición que, una vez adquirida, es estable y permanente.

En cuanto a la disposición propiamente científica, Aristóteles dice que ella es la que permite demostrar. Con ello, como sabemos[255] el filósofo se refiere a la capacidad de dar cuenta de lo que se sabe, mostrando *por qué* las cosas son realmente como se afirma.

Tal noción permite vislumbrar inmediatamente que la ciencia está condicionada por un conocimiento previo. Al ser la demostración un

254. Por ejemplo, en *EN*, VI, 3, 1139b25-26, 30-31; 6, 1140b25 y c, 8, 8b27-30.
255. Cf. *supra*, cap. III, p. 65.

procedimiento (generalmente deductivo) que opera a partir de principios primeros no demostrables (sin lo cual se correría el riesgo de ir al infinito), la ciencia es en efecto tributaria de una disposición no científica que permite conocer estos principios y que Aristóteles llama la 'inteligencia'[256]. Es necesario entonces distinguir de la ciencia propiamente dicha el conocimiento del que depende. Esta distinción entre el conocimiento que conduce a los principios y el que parte de los principios es una distinción ya hecha por Platón.[257]

El objeto de la ciencia teorética: el universal

Pero la ciencia tal como la considera Aristóteles no puede comprenderse sin referencia a su objeto, que, como él dice, es el universal, lo que es aprehendido por la inteligencia que le ofrece sus principios[258]. Aristóteles asume así la oposición platónica de la ciencia y la percepción sensitiva. En efecto, esta última se ocupa de lo individual (Sócrates), mientras que la ciencia se ocupa de lo universal (el hombre), es decir de lo que pertenece a todo individuo (cada hombre) por sí mismo y en tanto que tal[259]. A partir de ellos es posible ver que el universal no es un rasgo cualquiera, común a varios individuos, sino lo que les pertenece necesariamente porque los constituye esencialmente.

En el universal, por lo tanto, que según Platón constituye el mundo de las Formas inteligibles, se pueden distinguir grados de generalidad; es posible distinguir lo que es particular (el hombre) en relación a lo que es general (el animal). Tampoco hay que confundir la operación simple (de orden intuitivo) de la inteligencia –que de lo sensible llega a lo inteligible o que, en lo inteligible, aprehende lo general en lo particular– con la operación compleja (de orden discursivo) de la ciencia –que cuando posee lo universal, argumenta y demuestra–. Esta última también es una operación de la inteligencia, pero asocia entre sí varios conocimientos universales.

Esta diferencia corresponde a grandes rasgos a la distinción que hacemos entre el conocimiento que aprehende un objeto simple, expresable bajo la forma de una proposición (una definición), y el conocimiento que

256. Cf. *EN*, VI, 6, 1140b32-34 y 7-8.
257. Como lo afirma el propio Aristóteles: *EN*, I, 2, 1095a30-32.
258. Cf. *EN*, VI, 3, 1139b28-29.
259. Cf. *AS*, I, 4, 73b26.

relaciona entre sí a los conocimientos expresables con proposiciones. Pero según Aristóteles la aprehensión de lo simple está siempre precedida por la relación de múltiples conocimientos, y a la relación de múltiples conocimientos lo sigue siempre la aprehensión de lo simple.

De esta manera, por medio de la inteligencia, la intuición de un universal simple (el hombre) está precedida por la relación de múltiples representaciones sensibles (hombres individuales), y la de un universal general (el animal) está precedida por la relación de múltiples universales particulares (el hombre, el buey, etc.). El razonamiento inductivo, que concluye en una proposición general (relativa al animal), supone el vínculo –en forma de premisas– de múltiples conocimientos particulares (relativos a los animales). Y, por su parte, el razonamiento deductivo que asocia dos premisas –el silogismo más elemental– siempre concluye en una proposición en la que se encuentra un nuevo conocimiento.

El último tipo de operación caracteriza de manera paradigmática a la ciencia. Como se trata de una operación que Aristóteles opone a la inducción y como ésta se presenta como un paso de lo particular a lo general, se podría pensar que la demostración científica, a la inversa, pasa de lo general a lo particular, por ejemplo, del animal al hombre, al buey o al caballo. Y así es como efectivamente en muchos casos hay que representar a la demostración científica. Pero es importante observar aquí que la ciencia, por lo menos la ciencia teorética, que concluye en una proposición particular, no demuestra de esta manera una cosa individual sino una cosa universal. La ciencia teorética, según Aristóteles, no demuestra que Sócrates es mortal a partir de premisas según las cuales todo hombre es mortal y Sócrates un hombre; sino que demuestra que el hombre es mortal a partir de premisas según las cuales el animal compuesto es mortal y el hombre es un animal compuesto.

El objeto del saber-hacer: el individuo

Para Aristóteles la ciencia que tiene por objeto lo individual (sensible) es un saber-hacer, lo que él llama una ciencia 'ejecutiva' (práctica) o 'productiva' (poiética), porque lo ejecutable o producible es siempre una cosa singular.

De esta manera, la medicina, que produce la salud, no es una ciencia productiva o un arte porque sabe lo que es la salud en general, sino porque efectivamente permite conservar o restaurar la salud de Sócrates de

manera científica, es decir, a partir de conocimientos generales. Al mismo tiempo, la retórica que produce la persuasión no es un arte productivo porque sabe lo que es persuasivo en general, sino porque persuade al público 'científicamente', es decir a partir de conocimientos generales.

De la misma manera, como veremos más adelante, la sagacidad, que hace que actuemos bien, no es una ciencia ejecutiva porque sabe lo que es moralmente bueno en general, sino porque permite ejecutar una determinada acción buena científicamente, es decir a partir de conocimientos generales.

Aristóteles, por otra parte, representa la operación de la inteligencia que asociada al deseo produce o actúa, siguiendo el modelo de la deducción científica[260]. Asocia dos conocimientos que cumplen la función de premisas: un conocimiento de lo universal, semejante al que suponen las ciencias teoréticas, y un reconocimiento, por parte de la inteligencia, de lo universal en lo individual sensible, en un acto que de alguna manera es el inverso de aquel por el cual lo universal se encuentra liberado de las representaciones sensibles. Aristóteles enseña que si la segunda de estas premisas supone un deseo en el sujeto cognoscente, el resultado es una acción o una producción que concluye tal operación.

Sin esto, la deducción comportaría en definitiva sólo un simple conocimiento. Si por ejemplo, (premisa 1) conociera la fórmula universal (B) de la quinina (A) y por otra parte (premisa 2) reconociera en ésta (C), que tengo bajo mis ojos, la fórmula (B) en cuestión, puedo deducir científicamente que ésta (C) es quinina (A). Sin embargo, esta conclusión es un puro conocimiento. Pero si (premisa 1) con el conocimiento universal del médico, sé que la quinina (A) cura la fiebre (B) y (premisa 2) reconozco que hay quinina (A) en esta pastilla (C) que tengo al alcance de la mano, cuando quiero curar mi fiebre, en lugar de simplemente concluir que esto (C) puede curar mi fiebre (B), tomo la pastilla de quinina y así me curo. Gracias al deseo de curarme, la conjunción de estos dos conocimientos, como la de las dos premisas, comporta el acto de curarme, como una conclusión deducida de estas premisas. De la misma manera, el médico que sabe que la quinina cura la fiebre, al constatar que tengo fiebre, si quiere curarme me da la quinina, en lugar de simplemente concluir que la quinina puede curar mi fiebre.

260. Cf. *EN*, VII, 3, 1146b35 ss.; *MA*, 7, 701a7 ss.; etc.

Tal es la operación de la ciencia que Aristóteles llama ejecutiva o productiva. Es la disposición de quien, literalmente, *sabe poner a prueba* sus conocimientos. Platón ya lo había entrevisto en la capacidad de los que *saben ejecutar* las leyes[261].

La demostración científica

Pero regresemos a la ciencia 'teorética' que en resumen es la ciencia en sí. Dejemos provisoriamente de lado la inducción de los principios, de la que depende y que le debemos a la inteligencia. En cambio, consideremos en primer lugar el razonamiento inductivo que parece serle tan inherente como la deducción.

El razonamiento inductivo

La inducción es una generalización sobre la base de proposiciones ya universales, como las de la deducción, pero particulares. Hay una razón por la cual es posible asociarla a la deducción, en el seno de la demostración científica, aunque aparentemente sea su contrario. La razón es que ella puede, según Aristóteles, ser reconducida a una forma de deducción[262].

La inducción perfecta es en efecto una generalización del siguiente tipo: de que el hombre, el caballo y la mula (C) vivan por mucho tiempo (A), es posible inducir que los animales sin hiel (B) viven por mucho tiempo (A) porque cabe suponer que el conjunto de los animales (C) es el de los animales sin hiel (B). La conclusión inductiva es válida si y sólo si se admite, como en el razonamiento anteriormente citado, que C y B son convertibles. Entonces es como si en efecto se dijera: ya que C implica A y que B implica C, entonces B implica A. Lo cual, en realidad, es una deducción del tipo: como todo animal que vive por mucho tiempo (C) es poco fecundo (A) y los animales sin hiel (B) viven por mucho tiempo (C), entonces los animales sin hiel (B) son poco fecundos (A).

Las condiciones de una inducción válida (convertibilidad de C y B) se cumplen raramente en la realidad, ya que suponen que todos los casos (C) a los que se atribuye una propiedad (A) han sido verificados y que sólo ellos presentan esta propiedad. Pero lo importante no es esto; lo que

261. *Política*, 258e, 259c-d y 305d-e.
262. Al respecto véase *AP*, II, 23.

importa, en realidad, es ver que la validez de un razonamiento inductivo sólo puede ser comprobada por su reducción a un razonamiento deductivo. Esto confiere a la deducción el valor absoluto de la prueba científica.

El razonamiento deductivo

• La fuerza del silogismo

En Aristóteles el análisis de las operaciones demostrativas que constituyen la ciencia se concentra entonces en la deducción.

La 'silogística' es un análisis concebido como una demostración científica. Tiene como objetivo principal mostrar cómo y por qué las conclusiones de la ciencia son necesarias, es decir, si dichas conclusiones necesariamente se siguen de sus premisas.

No hay indicios de que este proyecto en cuanto tal se origine en Platón, excepto si se supone que el modelo de las demostraciones matemáticas que el maestro ha defendido haya impresionado al discípulo, lo cual no es una mera hipótesis. Pero es probable que, al intentar mostrar la necesidad de la conexión que encadena una conclusión a sus premisas, Aristóteles se haya preocupado por eliminar la debilidad que según él caracterizaba el método pretendidamente científico mediante el cual Platón esperaba derivar una definición de las proposiciones anteriores, definición obtenida por la división de un dato primero.

En efecto, para definir, por ejemplo, la pesca con caña, Platón distinguía el arte de la potencia, el arte de adquirir del arte de la producción, el arte de adquirir por el intercambio del arte de adquirir por la captura, y así sucesivamente hasta poder concluir, a partir de las subdivisiones anteriores, que la pesca con caña es un arte de adquisición por la captura, etc.[263] Aristóteles, por su parte, ve en las subdivisiones que preceden a este tipo de definición un 'silogismo débil'[264], ya que del hecho de que se pueda distinguir el arte de la potencia, a título de premisa, no se sigue que la pesca con caña sea necesariamente un arte en lugar de una potencia, y el mismo problema afecta al razonamiento en cada etapa de la división, lo que hace que la definición que se pretende establecer sea, a fin de cuentas, inoperante.

263. Ejemplo del *Sofista*, 219a ss.
264. *AP*, I, 31, 46a31-33.

Aristóteles parece entonces haber identificado en Platón el proyecto de demostrar por división y de concluir demostrativamente a partir de premisas seguras. Pero su propio proyecto consiste en evidenciar un silogismo 'fuerte', cuya conclusión se deriva necesariamente de ciertas premisas. He aquí, en resumen, cómo se presenta tal proyecto[265].

• Las premisas

Aristóteles conserva a título de premisas sólo las proposiciones afirmativas o negativas del discurso declarativo, susceptibles de ser verdaderas.

Estas premisas son constituidas formalmente por dos términos: un sujeto (A) que se puede cuantificar (todos, algunos, ninguno) y un predicado (B) cuya pertenencia al sujeto es asegurada o negada.

Aristóteles piensa que todas estas proposiciones se reducen a cuatro 'tipos' que él llama proposiciones 'categóricas', las cuales son contradictorias en pares: 'A pertenece a todos B' (A a B) se opone a 'algunos A no pertenecen a B' (A o B) y 'ningún A pertenece a B' (A e B) se opone a 'algunos A pertenecen a B' (A i B). Éstas son las proposiciones categóricas que forman las premisas del silogismo.

• Las figuras del silogismo

Dos premisas (*a* y *b*) son necesarias y suficientes para constituir un silogismo. Éstas forman parte de un razonamiento cuando tienen un término en común: porque el sujeto de *a* es el atributo de *b*, porque *a* y *b* poseen el mismo predicado o porque poseen el mismo sujeto.

Estas tres posibilidades determinan tres 'figuras'. La primera figura, por ejemplo, supone la asociación *a+b*, en condiciones tales que en *a* A es el atributo de B, mientras que en *b* el mismo término B es el atributo de C. En esta figura, como en las otras, evidentemente en principio hay lugar para las diferentes proposiciones categóricas catalogadas. De esta manera, la asociación *a* (A.B) + *b* (B.C) de la primera figura puede presentarse de dieciséis maneras diferentes.

• Las inferencias válidas

En efecto, Aristóteles considera para cada figura todas las maneras en las que las diferentes proposiciones categóricas que sirven de premisas pueden combinarse, de manera que se pueda saber cuáles combinaciones son

265. El resumen que sigue es de la teoría que expone la mayor parte de *AP*.

conclusivas, es decir, cuáles permiten una inferencia válida. La operación es larga y compleja. Pero es posible constatar que hay cierta evidencia cuando se trata de juzgar los silogismos posibles de la primera figura, para luego demostrar todo lo que concierne a las otras figuras.

En la primera figura, cuatro combinaciones son visiblemente conclusivas y dan lugar necesariamente a una proposición en la que ninguno de los dos términos es común a las premisas (A a B y B a C, entonces A a C); A e b y B a C, entonces A e C; A a B y B i C, entonces A i C; A e B y B i C, entonces A o C). Estas cuatro combinaciones son evocadas por los términos mnemotécnicos usados por los medievales (Barbara, Celarent, Darii y Ferio) o las vocales (a, e, i y o) que corresponden a las letras que simbolizan la naturaleza de las proposiciones del silogismo.

En las otras figuras, por lo contrario, las combinaciones no comportan evidencia; deben ser 'completadas' agregándoles premisas intermedias para que la conclusión sea comprobada. Esto lo hace Aristóteles utilizando como bases los silogismos de la primera figura y ciertas reglas, como la regla de 'conversión', que consiste en invertir sujeto y predicado en las premisas que expresan una relación simétrica (por ejemplo, A e B se convierte en B e A, porque estas proposiciones se implican naturalmente).

Tales son los fundamentos sobre los cuales se erige la 'lógica' aristotélica.

El silogismo demostrativo

Sin embargo, las condiciones formales del silogismo hacen abstracción de las condiciones sin las cuales el silogismo, aunque sea válido, no puede ser una demostración científica. En efecto, ésta exige premisas verdaderas que se conocen mejor que la conclusión[266]. Eso no impide que si puede contar sobre tales premisas, el silogismo cumple con el objetivo de la ciencia, tal como la concibe Aristóteles. Es entonces 'demostrativo', porque permite establecer por qué una proposición científica es necesariamente verdadera.

Tomemos como ejemplo al silogismo clásico (de la primera figura) de tipo Barbara, que establece que 'AaC' se deriva necesariamente 'AaB y BaC'. Se trata de una demostración científica en la medida en que deriva la razón por la cual una proposición (la conclusión) es necesariamente

266. *AS*, I, 2, 71b18-24.

verdadera de premisas verdaderas. Y esta razón, la causa de esta necesidad, está dada por un término medio, en este caso B[267]. Si por ejemplo establezco que los hombres son animales compuestos (A a B) y que todos los animales compuestos son mortales (B a C), puedo concluir necesariamente que todos los hombres son mortales (A a C). Al hacer esto he demostrado científicamente que lo son, porque he dado la razón por la cual esto es necesario: los hombres son mortales *por el hecho* de que son animales compuestos (B).

De esta manera, el silogismo demostrativo responde a la exigencia de la ciencia, ya que, como sabemos, para Aristóteles la ciencia es un conocimiento *causal*. Demostrar por el silogismo es entonces encontrar un término medio que permita comprender por qué tal atributo pertenece necesariamente a tal sujeto.

Y por ello la ciencia, capacidad demostrativa, se distingue de la opinión verdadera. Una misma proposición verdadera y necesaria en efecto puede ser al mismo tiempo objeto de ciencia y de opinión: por ejemplo, que todos los hombres son mortales. Pero en la opinión, esta proposición sigue siendo una simple creencia, ya que no se sabe precisamente *por qué* es necesaria y verdadera.

En el conocimiento científico, por lo contrario, es una creencia demostrable con la ayuda de un razonamiento en el que aparece la causa de su necesidad; es entonces una afirmación, literalmente, 'con conocimiento de causa'.

La explicación científica

Comprobamos así la razón que apremia a Aristóteles cuando sostiene que la ciencia tiene como objeto lo universal, siempre y cuando el universal se entienda como un aspecto común que pertenece por sí mismo y en tanto que tal a todos los individuos (mortal se aplica a todos los hombres, en el ejemplo anteriormente citado: A a C). Apoyándose en la causa (el hombre es un animal compuesto: A a B), la demostración científica apela a lo que es, por sí y en tanto que tal, la naturaleza de un ser y la propiedad que necesariamente corresponde a tal naturaleza (el animal compuesto es mortal: B a C). Un razonamiento silogístico que se apoyara sobre una causa accidental, ciertamente probaría algo pero sólo establecería con

267. Cf. *AS*, II, 2, 90a6-7.

certeza un hecho contingente. De esta manera, del hecho de que todos los hombres, en caso de epidemia, estén enfermos, se puede concluir con certeza que toda la población está más débil, ya que la enfermedad implica necesariamente debilidad; pero afirmar que toda la población está debilitada es una proposición que no entra en ningún conocimiento científico: es un hecho puramente accidental. Ahora bien, no hay ciencia que se ocupe del accidente[268]. El conocimiento científico se refiere a lo que así siempre o la mayor parte del tiempo[269].

Un silogismo también puede apoyarse sobre lo que no es realmente causa. Si esto es el caso, no explica lo que se afirma en la conclusión. De esta manera, para retomar un ejemplo de Aristóteles[270], del hecho de que algunas estrellas no brillen puedo concluir que son cercanas, sabiendo que los objetos celestes que no brillan son cercanos. Pero en verdad este razonamiento que permite establecer la proximidad de ciertos astros no deduce tal hecho de su causa. Por lo contrario, es porque son cercanos que tales astros no brillan. Una demostración científica debería apoyarse sobre una causa verdadera (saber que ciertos astros son relativamente cercanos), para explicar lo que es bien conocido (saber que estos astros no brillan). Porque la ciencia que procede demostrativamente da la razón desconocida de un hecho ordinariamente conocido.

La ciencia enseña *por qué* ciertos astros no brillan. Ahora bien, en el caso que nos ocupa, el razonamiento no enseña por qué ciertos astros son cercanos, sino únicamente por qué puedo saber que están cerca. Dicho de otra manera, el silogismo induce el *hecho* desconocido de que están cerca a partir de otro hecho, mejor conocido, es decir, que no brillan. Aristóteles no ignora que así se puede establecer legítimamente la existencia de ciertos hechos. Pero distingue entre la causa que permite conocer la existencia de un fenómeno y la que permite explicar este fenómeno por sí mismo; y sostiene que la ciencia sólo es realmente explicativa cuando puede dar cuenta de lo que es factualmente conocido a partir de *su* propia causa.

De esto se sigue que la demostración científica no es, para Aristóteles, un procedimiento que de conocimientos familiares nos permita acceder a conocimientos que no lo son. Por lo contrario, se presenta como el

268. *AS*, I, 6, 75a18 ss.
269. Cf. *M*, E, 2, 1027a20-27.
270. *AS*, I, 13, 78a22 ss.

procedimiento que apelando a causas no accidentales permite mediante conocimientos poco familiares dar cuenta de la necesidad, es decir, la verdad 'eterna' de algunos de nuestros conocimientos más familiares. Es la proximidad del astro, algo poco conocido pero causa de que no brille, lo que da cuenta del hecho bien conocido de que no brilla; es también la composición del animal humano lo que da cuenta del hecho bien conocido de que todo hombre es mortal.

Sobre estos conocimientos a los que la demostración científica apela a título de premisas y especialmente de principios indemostrables que la ciencia requiere para demostrar, Aristóteles declara que, menos conocidos por nosotros, son en realidad mejor conocidos en sí, ya que el mejor conocimiento que se pueda tener de cualquier cosa es el de sus principios.[271]

Los principios de la ciencia

Esto obliga a decir algo sobre las premisas de las que depende toda demostración y de los principios sobre los cuales también reposa la ciencia.

Las premisas demostrables

La necesidad de una conclusión científica –lo que hace que ella enuncie lo que no puede ser de otra manera– es en resumen función de la necesidad de sus premisas.

Considerando que el término medio de dos premisas debe ser causa de lo que afirma la conclusión, Aristóteles deja ver claramente que una proposición que sirve de premisa a una demostración científica no es la atribución indiferente de un predicado a un sujeto. La dialéctica, que es relegada a la opinión, puede tomar en cuenta todos los 'predicables' (el accidente, el género, el propio y la definición). Pero una proposición científica excluye la atribución accidental y sólo admite los atributos propios del sujeto (no definibles sin él) y algunas definiciones (entre ellas el género), ya que los unos y las otras son de cierta manera convertibles en el sujeto, condición sin la cual no hay necesidad en la relación de atribución.

Pero hay que hacer distinciones. Se puede colocar al propio al lado de los atributos esenciales, es decir, de las propiedades de un sujeto que se desprenden de su definición. Ahora bien, una premisa que atribuya

271. Cf. *AS*, I, 2, 71b33 ss.

semejante propiedad a un sujeto es ella misma demostrable, porque es posible encontrar, entre ella y el sujeto, un término medio prestado a la definición del sujeto que permite hacer una inferencia[272]. Puedo inferir propiedades del arco iris a partir de las propiedades de la reflexión luminosa, debido a que el arco iris es un fenómeno de reflexión luminosa[273]. Incluso puede decirse que la demostración de las propiedades esenciales es el propósito de la ciencia, ya que tales propiedades constituyen todo lo que se puede demostrar científicamente. Y correspondiendo a este propósito, es posible imaginar que la ciencia puede desplegarse en una cadena de deducciones a partir de ciertos principios.

Pero una definición no es demostrable a instancias de una propiedad. Nos enfrenta así con los principios de las ciencias.

Las definiciones

Todo el aparato demostrativo de la ciencia al inicio reposa sobre ciertos indemostrables, ya que no todo puede ser demostrado y lo que puede serlo descansa, en última instancia, sobre lo que no lo es. Para Aristóteles los principios indemostrables de toda ciencia parecen en gran parte proposiciones de tipo definitorio.

La definición no parece demostrable porque exige, como hemos visto, una causa (término medio C) que permita establecer que A es B. Ahora bien, entre A (término a definir) y B (su definición), realidades idénticas que no tienen una causa diferente de sí mismas, no es posible encontrar este término medio (C).[274]

Sin embargo, Aristóteles explica que en ciertos casos la causa final o eficiente de un fenómeno (A) permite proponer una definición suya (B)[275]. De esta manera, puedo preguntar por qué truena (A) y responder: 'porque hay fuego que se apaga en las nubes y que hace ruido en ellas' (B); lo cual es la definición de trueno. No puedo estrictamente demostrar este tipo de definición, saber que A es B; sin embargo, puedo probar que la definición (B) no es *nominal*, sino real (es decir causa de A). Por ello, puedo descomponer cada uno de sus elementos: el fuego que se apaga

272. Cf. *AS*, II, 3, 90b30-31.
273. Cf. *Me*, III, 2, 372a17.
274. Cf. *AS*, II, 1, 89b23-31.
275. Cf. *AS*, II, 2-10.

(A), el ruido (B), las nubes (C); y operar la deducción siguiente tomando a A como causa y término medio: ya que el fuego se apaga (A), provoca un ruido (B) y como hay fuego que se apaga (A) en las nubes (C), hay un ruido (B) en las nubes (C). El razonamiento establece un *hecho* (B.C) pero a partir de su causa (A); es entonces explicativo y muestra al mismo tiempo *por qué* truena, esto es, en qué consiste el trueno. En consecuencia, prueba que la definición que daría el trueno por un ruido (en las nubes), obtenida a partir de la causa del fenómeno (el fuego que se apaga en las nubes), no es una simple definición nominal del trueno.

Sin embargo, esta definición no está demostrada de manera correcta. Es posible, no obstante, dar una suerte de demostración racional de ella. Podemos decir, por ejemplo, que si el ruido en las nubes resulta de la extinción del fuego y el trueno resulta de la extinción del fuego, el trueno es un ruido en las nubes[276]. Esta definición, que podemos ver que es real y no sólo nominal, es una definición insatisfactoria porque es parcial y no incluye la causa del fenómeno que supone conocida. Satisface las exigencias de una definición que según Aristóteles[277] comprende *exclusivamente* al enunciado del género (ruido) y de sus diferencias específicas (en las nubes); pero no comprende *todas* las diferencias que la especifican si omite la mención de su causa (el fuego que se apaga). Una definición satisfactoria debería entonces, por lo menos, agregar esta mención y enunciarse así: 'el trueno es un ruido en las nubes que resulta de un fuego que se apaga...'.

Es difícil saber si y en qué medida se puede demostrar de esta manera la racionalidad de toda definición, pero en todo caso se ve que en el origen de este tipo de operación está la necesidad de *aprehender inmediatamente* en la realidad un cierto tipo de cosa determinada de cierta manera, como aprehendemos en el trueno un cierto ruido causado por la extinción de un fuego. Sólo después, por el análisis de esta realidad existente tal como es conocida, podemos razonablemente demostrar la definición que derivamos de ella. Pero de entrada el principio de la ciencia es indemostrable.

El juicio de existencia

Es claro que Aristóteles, con la definición más que con otras cosas, se enfrenta a los problemas que Platón intentaba responder por el método

276. Cf. *AS*, II, 10, 94a1 ss.
277. Cf. *M*, *Z*, 12, 1037b29-30.

de las divisiones dicotómicas del que hemos hablado[278]. ¿Cómo establecer, evitando los *a priori* indemostrables de Platón, que tal cosa (A) es de tal género (B) especificado por tal o tal diferencia? De cierta manera es imposible, pero para Aristóteles la razón del *a priori* es lo que lo justifica, ya que en el fondo es en el juicio de existencia en donde se encuentra establecida la identidad de A, B y C.

En efecto, el juicio de existencia precede la definición de la esencia. No podemos saber qué es una cosa, dice Aristóteles, antes de saber que es[279]. Ahora bien, la existencia de una cosa no es, según nuestro filósofo, un atributo que se le reconoce como una propiedad diferente de lo que es. Existir es ser un tipo de cosa determinada, en lugar de nada o, si se quiere, en lugar de ser sólo una palabra. Por ende, si se juzga la existencia de una cosa A bajo tal palabra, es porque se piensa que hay una razón determinada (C) para hacer de un tipo de cosa (B) la realidad particular (A) que designa la palabra en cuestión. El juicio concluye así en la existencia de A, ya que aprehende *al mismo tiempo* un tipo de cosa (B) y la razón determinada (C) que hace que sea A.

El análisis de lo que existe (A) permite luego responder a la pregunta de saber qué es A (su esencia) y de establecer su definición enunciando su género (B) y su diferencia específica (C). En cuanto a demostrar esta definición, como hemos visto es más o menos posible mostrar que no se trata de una definición nominal y también demostrar su racionalidad, pero nada más.

Las premisas indemostrables

Es pertinente distinguir entre las definiciones según proporcionen la esencia de las realidades particulares y aquellas cuyo objetivo es determinar los géneros de cosas. Las segundas son para la ciencia de interés fundamental, ya que la ciencia está destinada a demostrar las propiedades esenciales, y las propiedades de género son también propiedades de la especie.

Los límites del género, por otra parte, son los límites de la ciencia. De esta manera se puede determinar con el género 'animal' la ciencia que trata de los animales. Aristóteles también reconoce que ciertos géneros están emparentados y, como ellos, las ciencias particulares que tratan de los

278. Cf. *supra*, 'El razonamiento deductivo', p. 160.
279. Cf. *AS*, II, 1-2.

objetos que pertenecen a diferentes géneros. Es la razón por la cual reúne a varias ciencias de la naturaleza para que juntas constituyan el género global de las ciencias naturales ('la física'). Cada una de estas ciencias tiene sus propios principios y la física comporta principios comunes a todos.

A la definición de género, común a varias ciencias o propia de una entre ellas, corresponden principios que permiten que la ciencia demuestre. En estos principios Aristóteles reconoce las premisas de toda demostración científica.

He aquí a cuáles condiciones responden las premisas en cuestión y por qué constituyen principios[280]. Las premisas de la demostración científica, como sabemos, deben ser *explicativas*, en el sentido de que deben proveer la causa de las conclusiones que se derivan de ellas. Ahora bien, la causa es anterior a aquello que causa; de esta manera, los conocimientos que enuncian estas premisas deben ser *anteriores* a los que hacen conocer las conclusiones. No sólo deben ser anteriores, sino *absolutamente primeros*, sin lo cual serían ellos mismos cognoscibles por demostración y por ende explicados por una causa superior. Naturalmente, deben ser *verdaderos*, y estas verdades primeras conocidas inmediatamente son, dice Aristóteles, *'más inteligibles'*, es decir más fundamentales que el resto.

Es conveniente recordar que Aristóteles aplica esta última clasificación a los principios no porque sean más accesibles a la inteligencia, sino porque no tienen la familiaridad de los conocimientos fácilmente accesibles. Son, dice él, las cosas más inteligibles 'en sí', no 'para nosotros'. Conocidos inmediatamente por ser indemostrables, los principios no son entonces tan evidentes como las cosas que inmediatamente caen bajo los sentidos. No están al alcance de cualquiera y si se le escapan a la ciencia es porque son superiores a ella, no inferiores. Son la condición misma de la ciencia.

La inducción de los principios

Entonces, ¿cómo son conocidos los principios? Como cualquier conocimiento que permite la definición de una realidad particular, el conocimiento que da los principios exige la aprehensión, en la existencia, de un género de cosa determinada, excepto que aquí ya no se trata de aprehender lo que la determina en particular sino lo que la determina en tanto que

280. Cf. *AS*, I, 2, 71b21-33.

género y, llegado el caso, en tanto que género superior. Los principios, dice Aristóteles, 'son el objeto de la inducción'[281]. La inteligencia que induce los principios no es la que *razona inductivamente* y generaliza la atribución de las propiedades esenciales sobre la base de casos particulares, sino la que *aprehende intuitivamente* la naturaleza de un tipo de esencia, a partir de los sensibles particulares.

Siguiendo un procedimiento complejo y bastante oscuro, Aristóteles deja entender que la inducción es el producto de la inteligencia dispuesta de tal manera que pueda reconocer una sola y misma cosa a través de muchas: el universal 'hombre' a través de las representaciones de varios individuos, el universal 'animal' a través del hombre, el perro, el buey y así sucesivamente.

Aristóteles en otra parte habla de la aprehensión de los inteligibles simples diciendo que es infalible[282]. La aprehensión de los principios verdaderos de la ciencia parece ser la aprehensión de las verdades bajo forma de premisas en las que están reunidos varios términos. Pero si el principio es de orden definitorio, lo definido y lo que define son una sola y misma cosa inseparable, y lo que define, suponiendo que se exprese después de la deducción por la composición de dos conceptos (el género y la diferencia), no expresa dos realidades diferentes sino la forma específica bajo la cual existe una única realidad.

Fuentes de la inducción

Hablando de la inducción, Aristóteles explica en el mismo pasaje que la inteligencia opera sobre la base de la experiencia, ella misma alimentada por la memoria que se nutre de las percepciones sensibles. Es decir, que los principios de la ciencia en última instancia son derivados del conocimiento sensible.

Sobre este punto, Aristóteles se aleja de Platón para quien la inteligencia contiene las formas inteligibles y el hecho de aprehender constituye una reminiscencia[283]. Sin embargo, como hemos visto, Aristóteles insiste en creer que la inteligencia pasiva o potencial es el lugar de las formas[284].

281. Cf. *AS*, II, 19.
282. Cf. *DA*, III, 6, 430 26 ss.
283. Cf. *Menón*, 81d.
284. Cf. *supra*, cap. IV, 'La inteligencia', p. 109 ss y *DA*, III, 4, 429a16-18.

Pero la diferencia es que para él la forma aprehendida por la inteligencia no es independiente de lo sensible y exige de antemano la presencia en el alma de conocimientos sensibles bajo forma de representaciones. A la intelección real de las formas, Aristóteles le pone condiciones empíricas, mientras que Platón consideraba los conocimientos sensibles como obstáculos para la inteligencia.

Por otra parte, Aristóteles defiende la tesis según la cual toda adquisición de conocimiento intelectivo supone cosas anteriormente conocidas[285]. La tesis no se aplica solamente al conocimiento científico demostrativo, que supone premisas. Como acabamos de ver, el conocimiento intelectivo de los principios sobre los que reposa la ciencia exige anteriormente otros conocimientos de orden sensitivo. ¿Pero de dónde provienen estos últimos? Si todo conocimiento, en última instancia, procede de la percepción sensitiva, ésta no supone, a su vez, un conocimiento anterior sino sólo la presencia de un objeto sensible. Aristóteles, sin embargo, enseña que la capacidad de sentir está dada inmediatamente al nacer. No se adquiere. La potencia sensitiva, como la inteligencia potencial a su nivel, es también entonces una especie de lugar de las formas sensibles. Pero así como la inteligencia no lo recuerda, tampoco el sentido lo recuerda; por lo contrario, está activado por la presencia del objeto sensible.

A partir de esto se ve que en todos los niveles del conocimiento Aristóteles conserva, con la idea de facultad (intelectiva o sensitiva), algo de la potencia 'de recordar' tan querida por Platón; pero también vemos que si el acto de conocer en él no es más, como en Platón, una 'reminiscencia', se debe a que por este acto el alma aristotélica, lejos de replegarse sobre sí misma, entra en contacto con el mundo sensible de cuyas formas, incluidas las formas inteligibles, se apropia.

La ciencia, en Aristóteles, es tributaria de la inducción porque según él lo que ella conoce es el mundo exterior en lo que él mismo tiene de inteligible, no los inteligibles innatos al alma, que el mundo sensible oculta.

Principios y axiomas

También se encuentra un eco de las consideraciones platónicas en la distinción que Aristóteles hace entre dos tipos de principios: los principios

285. Cf. *AS*, I, 1, 71a1-2.

propios a cada una de las ciencias y los principios comunes a todas las ciencias. Estos últimos son llamados axiomas[286].

Hemos visto antes que a cada ciencia particular le corresponde un género particular de realidades y sus propios principios. Algunas pueden estar reunidas al interior de una ciencia más general –la física, por ejemplo– que considera en su conjunto las realidades de un género más amplio y que puede tener también sus propios principios en la medida en que las realidades en cuestión tienen rasgos comunes, bien determinados, que los distinguen de otras realidades. De esta manera, las ciencias físicas se distinguen de las ciencias matemáticas y es posible formular principios que valen para las primeras pero no para las segundas y viceversa.

Pero todas son ciencias y a este título suponen en común otros principios superiores que valen indiferentemente para todos los tipos de realidades. Aristóteles llama axiomas a estos principios. Fundan en común todas las demostraciones científicas, porque son implícitamente admitidos por todas las ciencias sin estar formulados por ninguna de ellas. Es el caso, por ejemplo, del principio de no contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista. Este tipo de principios, indemostrables, tienen para el ámbito de la vida científica el mismo rango que ocupan las opiniones 'racionales' que corresponden a 'lugares' en el ámbito de la dialéctica.

Platón, como hemos visto, había llegado a la conclusión de que cada una de las ciencias matemáticas reposa sobre indemostrables y a ese título, sobre bases hipotéticas. Esto corresponde a las consideraciones de Aristóteles concernientes los principios propios de cada ciencia. Pero Platón también había abogado a favor de una investigación de lo 'no hipotético' que podría fundar todas estas ciencias. Esto corresponde a las consideraciones de Aristóteles concernientes a los axiomas comunes.

El sistema hipotético-deductivo

Aristóteles considera entonces que en general la ciencia –entiéndase, todas las ciencias– reposa en parte sobre principios no demostrados que ella considera racionales (los axiomas). Al mismo tiempo considera que cada ciencia particular o cada género de ciencia reposa sobre principios propios. Los principios axiomáticos son admitidos por hipótesis, ninguna ciencia particular se ocupa de ellos. Los otros, que conciernen un tipo de realidad determinada, son conocidos por inducción. Ésta, que en última instancia depende del conocimiento sensitivo, permite aprehender en verdad la naturaleza de las realidades en cuestión, de las que puede dar una definición. La definición principal es indemostrable porque la definición de un género superior que no tiene causa fuera de sí mismo no puede contar con lo que ofrecería el término medio necesario para una inferencia. Lo que permite demostrar de cierta manera la definición de una realidad particular, a partir de un juicio de existencia, supone en efecto un género ya conocido. Pero es posible, a partir de principios primeros, demostrar las propiedades esenciales de todo lo que entra en este género. Y esa es la tarea propia de la ciencia. Esta tarea se realiza por medio del silogismo. Éste permite así validar un razonamiento inductivo y establecer algunos hechos, unos a partir de su causa, otros no. Pero el silogismo es el procedimiento de la ciencia sobre todo cuando permite establecer por qué ciertas proposiciones universales son necesarias. Con esta función, todo silogismo debe responder a reglas que en definitiva garantizan el modelo de los silogismos de la primera figura, del cual el tipo Barbara es la forma por excelencia. Por medio de los principios que le da la inteligencia, la ciencia es entonces el estado del sujeto capaz de demostrar así todo lo que sostiene.

286. *AS*, I, 2, 72a17; 7, 75a41; 10, 76b14; etc.

Balance: la ciencia y las ciencias después de Platón

Hemos señalado de paso en qué la posición de Aristóteles se aleja de la posición defendida por Platón respecto al conocimiento de los principios inteligibles necesarios a la ciencia. Hemos notado también que Aristóteles rechaza el carácter de demostración de las definiciones platónicas obtenidas por el método de las divisiones dicotómicas. Sin embargo, a pesar de estas oposiciones de gran peso, no se puede negar que Aristóteles hereda su concepción de la ciencia de Platón.

En la base de esta concepción, en efecto, está la misma convicción de que, por un lado, la ciencia está ordenada a la demostración de verdades universales o, para decirlo mejor, necesarias, y que, por otro lado, para hacerlo ésta depende del conocimiento de ciertos principios, más verdaderos que los demás, de los que los demás derivan su necesidad. Es en el

fondo porque comparte esta convicción fundamental, que Aristóteles se aboca a criticar a Platón, a quien reprocha no haber podido edificar sobre estas bases una verdadera teoría de la ciencia.

No neguemos entonces la importancia de las correcciones. La principal tiene como objetivo, en Aristóteles, hacerle un lugar a las ciencias naturales y también, como veremos más adelante, un lugar significativo por encima de las ciencias matemáticas.

Evidentemente Aristóteles continúa reconociendo también, como Platón, el estatuto científico de las matemáticas, que constituyen un género de ciencia bien determinado. Probablemente también les reconoce un estatuto privilegiado, no sólo porque en su época ya estaban en gran medida constituidas y servían de alguna manera de paradigma para el saber científico, como ya hemos dicho, sino también porque su objeto, mejor que el objeto de cualquier otra ciencia, parece accesible prácticamente sin experiencia: una única figura triangular, en última instancia, basta para dar la idea de triángulo. Pero la experiencia de lo sensible, según Aristóteles, puede también dar la idea de cuerpos no matemáticos y con ella ciertos principios susceptibles de dar las bases de una ciencia natural. De esta manera, la concepción que se hace Aristóteles de la ciencia en general deja entender que en el fondo las matemáticas son una ciencia entre las otras. Como ellas, en efecto, las ciencias naturales asumen, por hipótesis, los mismos axiomas, comunes a todos los saberes, y establecen principios que les son rigurosamente propios. Corresponden al ámbito del ser considerado como móvil, al *género* constituido por los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento. En definitiva tal es la gran intuición que sirve de principio primero a la ciencia natural. Si se requiere, puede ser puesta a la prueba por la discusión dialéctica. Y el análisis del movimiento natural, propiedad esencial de los cuerpos físicos, provee a esta ciencia de sus otros principios. Como las matemáticas, las ciencias naturales tienen así, con las causas del movimiento, con qué demostrar casi todo lo que se puede conocer científicamente en la naturaleza. Y todo lo que ellas demuestran así es necesario, universal y no puede ser de otra manera, como las verdades matemáticas.

En resumen, parece como si Aristóteles hubiera pretendido darle a las ciencias naturales la misma dignidad científica que se le reconoce a las matemáticas, en el seno de una concepción general de la ciencia vislumbrada por Platón. Este proyecto pasa por una revisión del platonismo

que veremos en un instante, pero, ¿ha sido realizada como tal en las obras del filósofo consagradas al estudio de la naturaleza?

Contribuciones de Aristóteles a la ciencia

Aristóteles no se ha ocupado personalmente por contribuir al desarrollo de las ciencias matemáticas, mientras que sus numerosas investigaciones sobre la naturaleza, por lo contrario, sugieren una voluntad de darle bases sólidas a las ciencias naturales. Pero si toda ciencia consiste, como él dice, en una capacidad demostrativa ligada al conocimiento de algunos principios primeros, es necesario constatar que Aristóteles no tiene aquí presente, de manera demostrativa, todas las verdades necesarias al alcance del naturalista. Aristóteles no expone sus conocimientos en ciencia natural *more geometrico*, como más tarde lo hará Euclides en matemáticas.

Se concluye que si los conocimientos que él comunica no estaban todavía organizados científicamente, en cadenas de deducciones, es porque Aristóteles, teniendo en vista este proyecto, no tuvo el tiempo de llevarlo a término. Estaríamos entonces en presencia de una ciencia formalmente inacabada. Probablemente hay algo de cierto en esta conclusión. Si el filósofo consideraba que el conocimiento científico de la naturaleza podía en última instancia ser sujeto de sistematización demostrativa, pudo también juzgar que este trabajo todavía estaba pendiente y que no se iba a poder llevar a cabo hasta dentro de mucho tiempo. Pero no es seguro que a sus ojos tal trabajo tuviera que ser emprendido sistemáticamente. La posibilidad de exponer todo demostrativamente es una cosa, la necesidad de hacerlo es otra. Después de todo, en su tiempo las matemáticas todavía no habían sido organizadas como lo serían más tarde. El hecho es que, en todo caso, el naturalista nunca da la impresión de creer que tal como estaban entonces sus tratados serían insatisfactorios porque resultarían poco demostrativos en el sentido que acabamos de decir.

Tampoco es imposible, como algunos intérpretes han sostenido, que el naturalista se haya dedicado a fundar la ciencia en vez de a desarrollarla, intentado establecer sus principios en lugar de deducir sus conclusiones. Esto explicaría el recurso frecuente a discusiones destinadas a poner a prueba las opiniones de sus predecesores sobre cuestiones problemáticas (aporías), como se hace en los encuentros dialécticos. Éstos, en efecto, a partir de lo que el propio Aristóteles enseña, permiten probar los prin-

cipios de la ciencia. Probablemente es cierto que en la *Física* Aristóteles se dedica más que en otro lado a discutir las cuestiones relativas a los principios generales de la ciencia natural y que, en otros lados, se dedica de buena gana a cuestiones que tratan de los principios de las ciencias naturales particulares. Pero el procedimiento se extiende al examen de los problemas particulares que, por lo que parece, no están al nivel de los principios de la ciencia y que de cierta manera, habrían tenido que ser resueltos demostrativamente sobre la base de ciertos principios. ¿Quiere esto decir que el naturalista no estaba seguro de sus principios? Se tiene la impresión opuesta, y si hay una cosa que Aristóteles considera como una verdad de principio es la tesis que define a los seres naturales. A pesar de todo, no es el tipo de verdad que en él permite demostrar todo silogísticamente. En ningún lado, en efecto, el naturalista se impone 'silogizar' de la manera correcta y debida.

¿Se trata de reticencia para proceder en las ciencias naturales como en las ciencias matemáticas? Probablemente. No es que las primeras no sean, como las segundas, ciencias que se prestan a la demostración, pero la demostración, aunque siempre posible, debe tratar en la ciencia natural el tipo de cosas de las que las ciencias matemáticas justamente hacen abstracción: los cuerpos naturales en su infinita multiplicidad. La dificultad de la ciencia natural depende entonces de la necesidad de la experiencia sin la cual la inteligencia no ve lo que es el *objeto mismo* sobre el cual tiene que trabajar la demostración, es decir, las formas naturales. De aquí la obligación que asume Aristóteles de aportar sin cesar al conocimiento de la naturaleza el material empírico en el que la inteligencia es susceptible de reconocer las formas naturales en cuestión, dejando prácticamente de lado la exigencia de las demostraciones científicas que tratan de sus propiedades.

CAPÍTULO IX

La crítica de Platón

El desafío

Aunque sea frecuente –o constante, al menos en potencia–, a veces feroz, irónica y muy parcial, la crítica de Aristóteles a Platón y a los otros platónicos en definitiva puede ser una crítica amistosa[287], que no oculta una comunidad profunda de preocupaciones y una estrecha solidaridad en defensa de la filosofía. En efecto, ella opone entre sí a pensadores que comparten el mismo objetivo: conocer verdaderamente del ser todo lo que es posible.

En esta crítica es necesario distinguir los reproches repetidos de manera obsesiva –cuyo objetivo es lo esencial– de las objeciones sutiles y puntillosas sobre ciertos detalles.

La tradición se equivoca en buscar lo esencial de esta crítica en las objeciones que Aristóteles dirige a Platón y a sus partidarios respecto a la naturaleza de las formas inteligibles o, como se dice, de las Ideas. La importancia del ataque se mide por lo que está en juego. Se trata, en definitiva, de saber si la inteligencia está en condiciones de conocer al mundo.

Los puntos de acuerdo

A pesar de ser un tema de discordia, la doctrina de las Ideas responde a la exigencia de un conocimiento científico, aceptada de la misma manera por todos los platónicos.

287. Cf. *EN*, I, 4, 1096a13.

Según Aristóteles esta exigencia fue ilustrada por vez primera por el héroe de los diálogos socráticos, siempre en busca de lo 'universal' para definir las virtudes[288]. Él y Platón están de acuerdo en ello sin la menor reserva: un conocimiento científico, en todos los ámbitos, exige la puesta en marcha de la inteligencia que alcanza lo universal y, por ende, lo que es común a los múltiples objetos accesibles por los sentidos.

He aquí el terreno de acuerdo. Nunca ha sido reivindicado por uno contra el otro, sino aceptado solidariamente por los dos filósofos y, cuando era necesario, defendido por sus epígonos contra sus adversarios comunes.

Aristóteles llega incluso a tomar prestado de Platón el nombre de 'forma' (*eidos*) para designar el universal inteligible, forma inmutable, a diferencia de las formas sensibles. Hasta aquí llegan sus convicciones comunes.

El punto de desacuerdo

Como Platón, Aristóteles distingue rigurosamente dos modos de conocimiento y considera que el objeto de uno, el universal inteligible, es una forma común a los objetos del otro, los particulares sensibles.

Sin embargo, Aristóteles considera que para Platón el universal común se distingue de los particulares múltiples fuera del conocimiento, intelectivo o sensitivo, que se pueda tener de las cosas[289]. Piensa que para Platón el universal común e inmutable no es sólo lo que es inteligible o lo que es sensible en las cosas, las particularidades múltiples y cambiantes; por lo contrario, lo universal y lo particular son cosas diferentes, independientes del conocimiento. En la opinión platónica, con razón o equivocadamente, Aristóteles ve entonces una tendencia a separar en la realidad los dos objetos del conocimiento, como si el objeto de la inteligencia fuera una forma *separada* del sensible particular. Aristóteles critica de mil maneras tal opinión y su ataque se dirige a denunciar en los partidarios de las *Ideas* (formas separadas) una confusión de gran alcance. En el fondo, es la confusión del orden epistemológico con el orden ontológico. La doctrina de las Ideas hace pasar por una distinción entre dos tipos de realidades la distinción entre dos formas de conocer la realidad.

288. Cf. *M*, A, 6, 987b1-8.
289. M,A, 987b8 ss. y *M*, M, 4, 1078b30-34.

¿Se trata de un malentendido, como han dicho ciertos historiadores? ¿Aristóteles menosprecia el propósito de Platón? Puede ser, pero si la crítica es falsa –lo cual no es fácil de demostrar– entonces Aristóteles es de manera todavía más evidente un platónico, ya que defiende al platonismo contra sus posibles derivas. Al intentar refutar una interpretación caduca de Platón, estaría buscando preservar intacta su herencia.

La inútil duplicación de lo real

Parece que desde muy temprano Aristóteles ha tomado como blanco la hipótesis de las Ideas, como lo hicieron también otros platónicos, deseosos de poner a la prueba una hipótesis que en el propio Platón debió evolucionar. Un tratado perdido (*Sobre las ideas*), al que hacen referencia varios textos conservados[290] se dedicaba a refutar los argumentos presentados a su favor, hasta llegar a establecer su incoherencia.

Un juicio cuyas semillas Aristóteles ha sembrado para siempre y que aquí hay que tener en cuenta es que la teoría de las Ideas 'duplica' inútilmente la realidad[291] y coloca, por ejemplo, por encima del hombre (o mejor dicho, de los hombres) un hombre 'en sí' que sería su modelo (la Idea de Hombre). Aristóteles no discute la distinción que está al origen de esta teoría. Admite, como hemos visto, que es necesario distinguir entre Sócrates y su forma inteligible (el hombre) que comparten todos los seres humanos. Esto significa que la inteligencia misma distingue entre lo que es Sócrates en particular (una cierta forma humana entre otras) y lo que es el hombre universalmente, es decir, en sí (un animal de tal forma). Sin embargo, Aristóteles se niega a aceptar que la forma humana de Sócrates, que le es particular, sería *otra forma* diferente de la forma universal que se encuentra en todos los hombres, ya que si se defiende que Sócrates en particular es un ser humano, es porque es, como todos los hombres, un animal *con esa forma*. No se puede entonces separar, desdoblando, el hombre que es Sócrates del hombre en sí que es su forma inteligible, ya que el hombre que es Sócrates es en sí esta forma inteligible.

290. En particular véase *M*, A, 9 (cinco argumentos tomados del tratado *Sobre las Ideas*, libro I).
291. Cf. *M*, A, 9, 990b1 ss.

Aristóteles considera inútil este desdoblamiento porque a sus ojos no explica nada y es además un obstáculo para la explicación de la realidad.

Cuando asocia una misma forma inmutable a varios seres cambiantes, Platón representa esta asociación en términos de 'participación'. Al separar a lo particular de lo universal, pretende explicar lo particular, es decir, hacerlo inteligible por su participación a lo que no lo es (un modelo, único e inmutable). Aristóteles rechaza esta explicación calificando a la participación de fórmula vacía de sentido cuando se aplica a la relación de dos cosas realmente separadas[292]. Para él, la misma forma inmutable reconocible en varios seres cambiantes es inmanente a éstos y constitutiva de su ser. Es entonces en el sensible particular que se descubre un principio de inteligibilidad.

En esta perspectiva, parece fundamental el reproche que Aristóteles dirige a la Idea platónica de no ser causa de ningún cambio en el orden sensible[293]. Como el universal no sería un aspecto común a varios seres sino una unidad independiente que se agrega a su multiplicidad, este ser único inmutable no puede ser causa de la movilidad de los seres múltiples. Al mismo tiempo, se excluiría la posibilidad de una ciencia natural. Como a la ciencia le concierne el inteligible separado, no se puede invocar el inmutable separado para explicar de manera inteligible el movimiento. En Aristóteles, por lo contrario, el aspecto común a varios seres cambiantes es sólo un nombre fuera de las realidades múltiples que comparten una misma forma específica. Ésta es inmutable tal y como es aprehendida por la inteligencia; pero al ser constitutiva de cada ser particular es, en ellos, principio de movimiento. No es la forma común del padre que es responsable de tal niño en particular –todavía menos un padre en sí, separado de todos los padres; es la forma constitutiva de tal individuo que la ciencia aprehende como padre.

Se ve entonces que en Aristóteles la crítica de las Ideas está estrechamente ligada a la voluntad de mostrar la posibilidad de una verdadera ciencia física.

292. *M*, A, 9, 991a20-22.
293. Cf. *M*, M, 5, 1079b12-15.

Pero el desarrollo del platonismo, el impulso dado por la hipótesis de las Ideas a las investigaciones filosóficas, lleva a Aristóteles más allá de estas críticas –si así puede decirse– elementales. En Platón, en efecto, una vez que el mundo sensible y el movimiento han sido rechazados en el dominio de las apariencias, la ciencia que recibe el objeto ideal inmutable recibe también la tarea de explicarlo. Dicho de otra manera, la filosofía debe buscar los principios de las Ideas mismas que, aunque sean inmutables, son múltiples y más o menos universales. Según Platón las ideas muestran entre sí formas de participación (la Idea del Hombre, compleja, participa por ejemplo de la Idea más simple de Animal) análogas a las que ligan lo sensible y lo inteligible. La cuestión fundamental de la filosofía, esbozada a grandes rasgos, se convierte en Platón en saber cómo cada realidad ideal, que es a la vez una y múltiple, en última instancia procede de la unidad y la multiplicidad.

Poco se conoce de las investigaciones suscitadas por este tipo de interrogantes, ya sea porque no han dejado huellas escritas (en Platón), ya sea porque los escritos que los consignan (en los discípulos, Espeusipo, Xenócrates...) han desaparecido[294]. Se le debe principalmente a Aristóteles el poderlos vislumbrar de manera indirecta, a través de las alusiones que les dedica para poder criticarlos[295]. Una cantidad de detalles permanece entonces oscura y de interpretación dudosa. Pero una orientación general parece incontrovertible. Siguiendo la influencia que los pitagóricos (como Arquitas) parecen haber tenido sobre Platón, el platonismo se dirigió hacia las matemáticas para intentar aclarar la relación entre Ideas y números (siendo también éstos al mismo tiempo unos y múltiples), o para encontrar el origen de las Ideas en los principios mismos de los números, ya que éstos son las realidades más simples que existen. Toda la filosofía, en los círculos platónicos, remite así a las matemáticas.

Los textos presentan varias de estas teorías según las cuales la realidad en su conjunto está constituida a partir de dos principios contrarios (el Uno y la Dualidad indefinida, fuente de lo múltiple)[296]. Como veremos más adelante, en el marco de la filosofía primera Aristóteles acumula

294. Textos reunidos en M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, París, 1986.
295. Esta crítica está en gran medida expuesta en *M*, M-N.
296. Cf. por ejemplo, *M*, N, 1, 1087b12-18.

contra estas teorías argumentos de todo tipo. Pero su propia posición reposa sobre una concepción determinada de las matemáticas, o mejor dicho, del estatuto de los objetos asignados al conocimiento matemático. Es necesario decir algo al respecto, ya que cuestiona, como la crítica a las Ideas, la hipótesis de una 'separación'.

Las cantidades inseparables de lo sensible

Aristóteles no niega, sino todo lo contrario, que a la aritmética, la geometría y a las otras disciplinas matemáticas les conciernan, a cada una, un tipo de objetos reales: los números y las magnitudes no son ficciones. Pero sostiene que estos objetos son inseparables de la realidad sensible. Como a Platón, le parece evidente que el triángulo inteligible considerado por la geometría no es, en cuanto tal, ninguna de las superficies triangulares que caen bajo nuestros sentidos; pero según él esto no implica que este triángulo matemático, cuyas propiedades son las propiedades comunes a todas las cosas triangulares, exista separado de las cosas en cuestión ni que éstas puedan ser reducidas, como a su principio, al triángulo matemático.

Aristóteles toma prestado su argumento de las mismas ciencias matemáticas. La aritmética, que se ocupa de los números (cantidades discretas), y la geometría, que se ocupa de las magnitudes (cantidades continuas), tienen en común el estudio de las cantidades[297]. Pero todo el mundo admite que no existe cantidad universal fuera de las particulares que estudian la aritmética o la geometría[298]. Ningún matemático establece la existencia de la cantidad en sí fuera de las cantidades particulares para reducir a ella, como a su principio común, el número y la magnitud –ni siquiera el platónico que, de hecho, deriva la magnitud primera (la línea) del punto, es decir, de la unidad numérica–. De la misma manera, piensa Aristóteles, no sólo es inútil sino falso darle al triángulo común estudiado por el geómetra una existencia separada de las superficies triangulares particulares del mundo sensible. Se encuentra aquí el mismo tipo de posición que hemos visto defendida antes por Aristóteles respecto a las Ideas: el geómetra que estudia el triángulo no estudia otra realidad que la de las cosas triangulares que se pueden percibir, sino esta misma realidad desde el punto de vista de la ciencia matemática.

297. Cf. *M*, Δ, 13 1020a8-11.
298. Cf. *M*, M, 3, 1079b17 ss.

Es necesario, sin embargo, distinguir entre dos tipos de realidades: el triángulo sensible particular, del que la ciencia matemática aprehende la forma inteligible común a todos los triángulos, y el cuerpo sensible que es triangular pero posee una forma inteligible propia. Ésta también puede ser objeto de ciencia, pero no de las ciencias matemáticas. La cantidad, estudiada por las matemáticas, es entonces inseparable de lo sensible de la misma manera que cualquier otra realidad, pero en tanto que tal es una realidad distinta del cuerpo sensible. 'Distinta' no quiere aquí decir que se la pueda eventualmente separar, sino que es de un género diferente. Y es en razón de esta diferencia que las matemáticas no son la física.

La abstracción

Esta distinción, en el seno de la misma realidad, entre dos tipos de cosas inseparables, el cuerpo físico y el 'cuerpo' matemático (sólido a tres dimensiones) según Aristóteles es de gran alcance. Para él el matemático que estudia una cantidad no estudia fundamentalmente otra realidad (separada) que la que es el objeto de la ciencia natural, sino la misma realidad desde otro punto de vista. Aristóteles piensa que el punto de vista que el matemático adopta frente a la realidad es el de la 'abstracción'[299], mientras que el punto de vista del físico es el de la 'adición'. El primero estudia la real abstracción de lo que en sí no es cantidad, y el segundo, al agregarle a la cantidad lo que le pertenece naturalmente, para considerarlo *en tanto que móvil*. El cuerpo (físico) es considerado como un sólido al que se le agregan determinaciones *sui generis* como el peso, el calor, etc.; y el sólido (matemático), como un cuerpo del que se sustraen las mismas determinaciones. En la cantidad, la abstracción permite considerar al mismo tiempo la superficie como magnitud sin la tercera dimensión, la línea como una magnitud sin superficie y la unidad (aritmética) como un punto sin magnitud.

Aunque comporte una diferencia de tamaño, la posición aristotélica es una corrección de la posición platónica. Esta última, tal como se la puede reconstituir, implicaba la convicción de que la inteligencia se acerca a los principios de la realidad en la medida en que alcanza un objeto más simple. Al ser el número una cantidad sin magnitud, es el objeto más cercano de esta realidad (aunque todo número comporte múltiples unida-

299. Cf. *M*, K, 3, 1061a28-33 y M, 2, 1077b10.

des). Es entonces necesario distinguir la magnitud de una dimensión (línea), la magnitud de dos dimensiones (superficie), la magnitud de tres dimensiones (sólido), finalmente y sobre todo el cuerpo sensible, es decir, la corporeidad móvil en la que se 'refleja' la tridimensionalidad del sólido, ya que con él definitivamente se sale de lo cognoscible científicamente.

Aristóteles, por su parte, mantiene el conjunto de estas distinciones pero niega que correspondan a seres *separados*.

Física y matemáticas

Esta negación comporta importantes consecuencias que abren un abismo entre su maestro y él.

La más evidente y de la que se ha hablado muy seguido es la rehabilitación de la ciencia natural, cuyo objeto no es el cuerpo (sensible) separado del ser sino, si así puede decirse, el ser en tanto que corpóreo.

Por su parte, las ciencias matemáticas en conjunto estudian el mismo ser pero considerado, por abstracción, como cantidad (a veces como sólido, superficie, unidad o multiplicidad). Son ciencias de lo real, pero de un real inseparable de lo corpóreo, ya que la cantidad, y de manera aún más evidente, la magnitud, son indisociables de la corporeidad.

En consecuencia, el orden jerárquico de las ciencias, que eventualmente se puede derivar de la consideración de lo cognoscible bajo sus diferentes puntos de vista, se encuentra considerablemente modificado y, por así decir, invertido. En la perspectiva platónica, la ciencia física, en el escalón más bajo, ni siquiera merece su nombre, a falta de objeto real, mientras que las ciencias matemáticas, cuyo objeto es 'intermediario' entre lo sensible y lo inteligible, adquieren el estatuto de un saber que verdaderamente introduce al conocimiento del ser. Para Aristóteles, por lo contrario, la ciencia natural tiene más importancia que las matemáticas, ya que en el fondo éstas sólo estudian un 'accidente' del mundo natural, mientras que la física estudia al ser en tanto que natural.

Si no existiera entonces la posibilidad de estudiar el ser 'en tanto que ser', la física tendría el estatuto de filosofía primera[300]. En todo caso tiene el rango de filosofía 'segunda' y con este título supera a las matemáticas.

300. Cf. *M*, E, 1, 1026a28-30.

Conclusiones

Es importante observar qué implica la posición de Aristóteles respecto a las matemáticas. Evidentemente no quiere desconsiderar ni el estudio de las matemáticas por sí mismas ni tampoco su aplicación a la física. Por lo contrario, Aristóteles incluye resueltamente el objeto de las matemáticas en el ser y considera este objeto como algo del ser *natural*, mientras que para Platón la naturaleza solamente refleja de manera imperfecta el orden separado de los objetos matemáticos. En la perspectiva aristotélica, la naturaleza no está cualificada *ab externo*; lo es en razón de su corporeidad y posee necesariamente este carácter. Es entonces extremadamente paradójico constatar que el aristotelismo es conocido en la historia de las ciencias por haber obstaculizado el advenimiento de una física matemática.

En verdad, esto también se puede explicar, porque, oponiéndose a Platón, Aristóteles se negó a reducir lo inteligible de lo corpóreo a las matemáticas, que es más o menos el proyecto de la física al alba de la modernidad. Pero pocas veces se ha entendido que este tipo de proyecto, conforme a la tradición platónica, estaba orientado, en Platón, por la convicción de que la naturaleza misma no es comprensible, que las matemáticas alejan la mirada de ella y sirven de trampolín para conquistar una realidad establecida a las antípodas de lo real, como si, en lo sensible, no fuera la realidad la que es sensible.

Fácilmente se ha reconocido a su discípulo el mérito de haber anclado el sentimiento de que el conocimiento de la naturaleza pasa por el conocimiento empírico de los datos sensibles, pero sin observar que es en razón de este mismo anclaje de la cantidad en lo sensible que la naturaleza se presta realmente a las matemáticas.

Todavía menos se ha notado que la naturaleza reducida por Platón a las apariencias era, para Aristóteles, un objeto de ciencia, al punto tal que la ciencia de la naturaleza encuentra en ella misma su principal objeto, aquello de lo que hacen abstracción las matemáticas, sin lo cual la cantidad matemática no existiría, y que le sirve de soporte y constituye la *sustancia misma* de la realidad sensible.

Se ha dicho que sin matemáticas Aristóteles había desarrollado una física cualitativa. Tal es la impresión que da su teoría de los cuerpos elementales, que suelen distinguirse (excepto los cuerpos celestes) por sus cualidades táctiles. Pero éstas, para Aristóteles, no son cualidades que

accidentalmente afectan a los cuerpos. Son propiedades determinantes de los elementos (las cuales, por otra parte, como hemos visto, no determinan sustancialmente los otros cuerpos, compuestos por elementos). Ahora bien, si es cierto que Aristóteles se niega a reducir, como Platón, las propiedades de los elementos a las de las figuras geométricas[301], esto es porque las figuras geométricas para él no son cantidades sino un tipo de cualidades accidentales, entre otras muchas, de los cuerpos físicos[302], y que las propiedades matemáticas de estas figuras no dicen nada sobre la naturaleza física de los cuerpos, de la que los matemáticos hacen abstracción.

No es entonces la exploración de las cualidades corporales a la que se consagra la física aristotélica, sino a la exploración del ser más fundamental sin el cual los cuerpos no estarían ni cualificados ni cuantificados.

Cuando se afirma, como hemos hecho, que Aristóteles rehabilita (o funda) la ciencia natural, tenemos que aceptar entonces que falta poco para que esta ciencia, tal como la ha concebido, sea la filosofía primera, ya que el desafío principal de la crítica que dirige a Platón era la posibilidad de la ciencia de encontrar lo real en el estudio del mundo móvil de los múltiples objetos que tenemos bajo los ojos. Veremos, más adelante, de manera más precisa por qué este real, que no es ni cantidad ni cualidad, se encuentra en lo sensible, y también por qué debido a eso no se limita a la naturaleza sensible.

301. Cf. *Timeo*, 53c-56c.
302. Cf. *C*, 8, 10a11-16.

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA

CAPÍTULO X

SABIDURÍA Y SAGACIDAD

EL ASCLEPÍADA HOY

El progreso de las ciencias positivas pesa sobre el interés que le atribuimos a los trabajos de los antiguos filósofos. Por eso consideramos que la ciencia natural de Aristóteles ha envejecido. Su principal interés, podríamos decir, es hoy de tipo histórico.

A decir verdad, la cosmología aristotélica fue en parte corregida ya en la Antigüedad antes de ser cuestionada a finales de la Edad Media. También su física elemental fue progresivamente abandonada en los tiempos modernos, llevando consigo en el olvido a su 'meteorología'; su biología, y más precisamente su zoología, quedó totalmente fuera del horizonte científico desde el siglo XIX. La resistencia fue larga y duró varios siglos, pero finalmente cayó.

Pero no todo lo que Aristóteles escribió sobre la naturaleza resulta igualmente caduco para el filósofo. Por ejemplo, el análisis del ser móvil en sus diferentes principios (en los dos primeros libros de la *Física*) no deja de estimular la reflexión sobre la idea misma de ser natural. También el análisis de las formas del conocimiento (en los dos últimos libros del tratado *Acerca del alma*) sigue siendo un tema de reflexión para las investigaciones en epistemología. Pero, dejando de lado algunas excepciones, los muy numerosos textos que exponen el estudio aristotélico de la naturaleza han perdido en gran parte su actualidad. Casi un tercio del corpus pertenece ya a la historia.

Esto se debe no sólo a la ampliación de nuestros conocimientos, por ejemplo, hacia lo infinitamente pequeño o grande. Se debe también a un

cambio radical de perspectivas. Acreditando la idea de una evolución del universo que integra la física subatómica y la biología de los organismos pluricelulares, la ciencia contemporánea ha vuelto difícilmente comprensible un pensamiento 'estático' para el cual las mismas formas existen desde la eternidad.

El resto del corpus

Es más difícil decir lo mismo del resto del corpus, por ejemplo, de las teorías que Aristóteles ha desarrollado sobre la retórica, la dialéctica o la ciencia en general, sobre la racionalidad demostrativa y sobre la lógica entendida en el sentido estricto del término (su silogística).

Pero es cierto que la retórica hoy suele ser dejada fuera del campo filosófico. Por su parte la dialéctica, en su misma concepción, no tiene ya gran relación con aquello a lo que Aristóteles se refería. En cuanto a su teoría de la ciencia, actualmente se aleja de las preocupaciones científicas.

Ciertamente el filósofo siempre saca algún provecho de las páginas en las que Aristóteles investiga sobre las exigencias formales de la demostración o el sistema de pruebas, aun en retórica. Pero en su conjunto estas páginas deslucen en comparación con los trabajos contemporáneos sobre los mismos temas, en particular los de los lógicos. A decir verdad, ya Teofrasto, estudiando los silogismos hipotéticos, había mostrado que la lógica aristotélica podía ser perfeccionada. Los estoicos habían producido una lógica alternativa y, alejada de las lenguas naturales, la lógica se ha convertido ahora, a la manera de las matemáticas cuyo simbolismo ha adoptado, en una ciencia autónoma respecto a la cual los proyectos aristotélicos tienen un papel un poco deslucido.

La ética y la metafísica

Sin embargo, no se tiene la misma impresión respecto a toda la obra y, en particular, en el campo de la ética o el de la metafísica. Incluso podría ser que la impresión que se tiene de la ética o la metafísica aristotélicas es que, por lo contrario, en estos campos el filósofo antiguo mantiene una cierta actualidad.

Ciertamente, también en estos campos los textos pertenecen a una época y conservan las huellas de una situación histórica, es decir, contingente. La moral aristotélica se encuentra elaborada en un contexto –el de

la *Polis* griega– que ya no es el nuestro. Y la metafísica tiene sus raíces en un diálogo muy estrecho con los platónicos de la época, que son ajenos a nuestras preocupaciones actuales. Pero también es cierto que la moral y la ontología en el curso del tiempo no han progresado como las ciencias de la naturaleza y aunque los filósofos contemporáneos hayan aportado a su estudio nuevas consideraciones, se tiene la impresión de que las mismas preguntas han sido retomadas, una y otra vez, desde Aristóteles hasta nosotros, sin que se haya descartado totalmente la posibilidad de ser hoy un poco 'aristotélicos' en estos ámbitos. Se puede decir, en resumen, que los argumentos a favor del eudaimonismo o a favor de una teoría del acto puro, es decir de la forma trascendente, no son tan fácilmente refutables como la teoría de las exhalaciones secas en geología, y siguen siendo dignos de ser considerados al igual que las tesis actuales en las éticas del deber o las filosofías materialistas.

De ello se deriva que los textos tomados de las *Éticas* o de la *Metafísica*, quizás más que otros textos, parecen poder abordarse hoy como si fueran la obra de un contemporáneo con el que se está discutiendo. La ambición de semejante lectura no sólo es defendible, sino que también puede reivindicar la ventaja de presentar sin otra justificación la utilidad de leer hoy a Aristóteles. Permite apoyar, en nuestros días, ciertas formas de neoaristotelismo o, en su defecto, de recomendar ciertas formas de filosofía totalmente contemporáneas, anticipadas de alguna manera por Aristóteles o lejanamente inspiradas por él.

El punto de vista del historiador

El ejercicio es a veces extremadamente peligroso porque, desde el inicio hasta el fin, está expuesto al riesgo de malentendidos generados por semejanzas superficiales.

La doxografía más antigua está llena de respuestas supuestamente aportadas por Aristóteles a preguntas que nunca se planteó (por ejemplo, sobre los criterios de verdad o el destino). Desde el inicio, hay entonces un peligro grave y es casi un error metodológico preguntarse por una opinión aristotélica relativa a los problemas estrictamente contemporáneos. A no ser que se reduzcan estos problemas a una cuestión eterna identificable bajo su forma antigua –¿pero quién tiene los medios para hacer esto?–, se persigue entonces una quimera. En verdad, las semejanzas, de

palabras o de ideas, suelen ser engañosas o requieren una prueba muy circunstanciada, dada la distancia que nos separa del filósofo y de la lengua –definitivamente muerta– que usaba.

En suma, una experiencia sobre este terreno enseña la desconfianza y es de rigor un principio según el cual los textos aristotélicos no pueden ser fácilmente utilizados *de manera inmediata* por nuestros contemporáneos, es decir, sin un análisis previo del que son objeto por sí mismos.

Reconozcamos que en el mejor de los casos la ventaja que se deriva de esta operación es pobre, ya que la impresión o la certeza de que Aristóteles ya habría entrevisto lo que a su manera afirma uno de nuestros contemporáneos no consigue otra cosa que demostrar que este contemporáneo es menos innovador de lo que lo consideraban los ignorantes de la historia de la filosofía.

Bien mirada, la exégesis del filósofo antiguo resulta más interesante cuando subraya las diferencias, a veces irreductibles, entre él y nosotros. Este tipo de exégesis, más propia del historiador, permite entonces entender que ya no pensamos como Aristóteles –si con razón o sin ella, lo juzgarán otros.

Por ejemplo, de esta manera podríamos preguntarnos, respecto a la ética y la metafísica, sobre la manera en la cual Aristóteles concebía estas dos disciplinas o sus relaciones mutuas, a la luz de las ideas contemporáneas sobre el tema. Pero Aristóteles era totalmente ajeno a estas ideas y no había ni siquiera pensado lo que sus epígonos le atribuían, a saber dos disciplinas filosóficas así bautizadas. En él, como hemos visto, el nombre de 'metafísica' no existe y el de 'ética' designa no tanto una disciplina cuanto un tipo de problema. Es entonces por anacronismo que ciertos de sus textos recogidos para una edición póstuma han sido titulados unos *Éticas* y otros *Metafísicas*. Por lo contrario, tenía sus propias ideas respecto a la naturaleza de los problemas que llamamos éticos y respecto a la naturaleza de los problemas que llamamos, después de él, metafísicos. Tenía también su idea respecto a la manera en la cual el conocimiento, frente a estos problemas, entra en la constitución de dos virtudes intelectuales muy diferentes que, cada una a su manera, pueden aspirar a una especie de ideal humano. Son ideas que atestiguan una perspectiva poco familiar para nosotros. Pero es mejor acercarse a los textos en la perspectiva en la que los situó su autor, por extraña que nos parezca y –¿por qué no?– con la esperanza de que en efecto nos parezca extraña.

Con una insistencia cuya importancia a veces se ha descuidado, Aristóteles circunscribe el alma propiamente humana a los límites en los que tienen lugar dos tipos de estados: los estados del carácter y los estados de la inteligencia. Los primeros se adquieren por las costumbres contraídas gracias a nuestros comportamientos o maneras de hacer, mientras que las segundas son adquiridas por la enseñanza y son virtudes intelectuales[303].

Esta división rígida, que raya en el esquematismo, se acompaña de intentos por distinguir y clasificar las virtudes intelectuales. La más significativa es la que consiste en poner de un lado los estados de una inteligencia puramente meditativa y del otro los que son atribuibles a una inteligencia no meditativa que tiene lugar en la acción o en la producción de algo[304].

Aristóteles, como hemos visto[305], no confunde acción y producción, ciencia ejecutiva y ciencia productiva, pero éstas tienen en común el hecho de empeñar la inteligencia en una operación que no es simple conocimiento y, en este sentido, se oponen al estado de la inteligencia puramente meditativa. Además, los estados de la inteligencia productiva, bajo las múltiples formas que son las artes o las técnicas, se encuentran subordinados, en cuanto a su uso, a los estados de la inteligencia ejecutiva: en efecto, es esta última la que decide sobre el uso, bueno o malo, de las técnicas. De esta manera, una cierta unidad de saberes no meditativos se lleva a cabo bajo la égida de un saber de tipo prudencial que Aristóteles llama 'sagacidad' (*phrónesis*).

Según Aristóteles ésta está compuesta por diversas cualidades (como la habilidad, el buen consejo, etc.[306]) y presenta diferentes formas entre las cuales los lugares más eminentes son ocupados por el saber político,

303. Sobre esto, véase *EN*, I, 13, 1103a4-II, 1, 1103a18 y *EE*, II, 1, 1220a4-12.
304. Es en suma el objeto principal de *EN*, VI, una vez tomados en cuenta los cinco estados del alma en relación con la verdad: el arte, la ciencia, la sagacidad, la sabiduría y la inteligencia (3, 1139b15-17)
305. Cf. *supra*, cap. 1: 'A propósito de las dos partes de la filosofía', pp. 34-35; 'A propósito de la supuesta filosofía práctica', pp. 35-36; 'A propósito de las subdivisiones de la supuesta filosofía práctica', pp. 36-38; cap. VI, 'Conclusión', pp. 137-138 y cap. VIII, 'El objeto del saber hacer: el individuo', pp. 157-159.
306. Cf. *EN*, VI, 10-12.

y más precisamente por el saber del legislador, porque decide de manera soberana todo lo que hay que ejecutar[307]. A veces Aristóteles considera el saber legislativo como un saber-hacer o una técnica productiva, ya que tiene como fin producir leyes[308]. Pero el arte del legislador se aleja de una simple técnica productiva porque su objetivo es producir *buenas* leyes y a través de ellas buenas costumbres. Se encuentra entonces íntimamente ligado, como toda forma de sagacidad, a los estados del carácter, que son las virtudes morales[309].

Por su parte, aunque también ellos sean diferentes, de acuerdo con la diversidad de objetos formales que se pueden asignar al simple conocimiento o, si se quiere, desde el punto de vista que adopta la ciencia en presencia de lo cognoscible, los estados de la inteligencia meditativa también presentan una cierta unidad. Como hemos visto[310], cada ciencia particular se encuentra bajo la dependencia del conocimiento de ciertos principios propios y por ende la ciencia en general es un tipo de virtud intelectual deudora de otra virtud, la inteligencia propiamente dicha, que le da sus principios. Ésta, en no mayor medida que la ciencia que incluye, no está ligada a los estados del carácter. Además, Aristóteles piensa que las ciencias meditativas también tienen principios comunes y hay lugar entonces para una ciencia superior que, fundada sobre estos principios, tenga como objeto la realidad que suponen en común todas las ciencias[311]. Orientada así al conocimiento de los primeros principios de todas las cosas, esta ciencia meditativa es lo que Aristóteles llama la 'sabiduría' (*sophia*)[312].

Sus aspectos comunes

Muy diferentes la una de la otra, la sabiduría y la sagacidad presentan también aspectos comunes. Cada una, en su orden, es una virtud *suprema* que conoce lo que las virtudes intelectuales del mismo orden implícitamente suponen.

307. Cf. *EN*, VI, 8, 1141b21-33.
308. Cf. *EE*, I, 5, 1216b16-19.
309. Cf. *EN*, X, 8, 1178a16-22.
310. Cf. *supra*, cap. VIII, 'Los principios de la ciencia', pp. 165 ss.
311. Cf. *M*, Γ, 1, 1003a21-31 y E, 1, 1025b3-10.
312. Cf. *M*, A, 1, 981b28 y *EN*, VI, 7, 1141a17-20.

La sabiduría, en efecto, no es un saber (meditativo) entre otros, sino que a ella le conciernen los principios universales que las ciencias particulares implícitamente consideran adquiridos. De la misma manera, la sagacidad, saber-hacer del legislador, no es un saber-hacer entre otros, sino que le conciernen los principios universales que los otros saber-hacer, ejecutivos o productivos, consideran implícitamente adquiridos.

Sin duda, a la sabiduría le concierne simplemente lo que es, mientras que a la sagacidad le concierne lo que hay que hacer, pero no habría entre ellas prácticamente ninguna diferencia si los principios universales considerados por una fueran exactamente los principios universales considerados por la otra. Aristóteles, sin embargo, rechaza esta identidad y es ésta la razón por la cual para él la sagacidad y la sabiduría parecen responder a ideales distintos.

El ideal político y el ideal filosófico

En resumidas cuentas, los estados de la inteligencia se reconducen a dos principales virtudes. Sin embargo, la sagacidad constituye una virtud del político y la sabiduría es la virtud del filósofo.

De cierta manera, pareciera que juntas podrían producir la cualidad del hombre doblemente perfecto. Pero en los hechos, la sagacidad y la sabiduría no son cultivadas al mismo grado por el mismo individuo[313]. Hasta cierto punto la primera representa una exigencia de todo hombre porque todo hombre, hasta el filósofo, necesariamente tiene que tomar en la vida, frente a sus semejantes, muchas decisiones iluminadas por la justicia, tiene que tener personalmente una 'política'[314], y aunque no se inmiscuya en la vida pública sigue estando sujeto a las leyes. Por lo contrario, la segunda virtud, la sabiduría, no responde en sí a ninguna necesidad, sino simplemente a la aspiración de la parte de nosotros que Aristóteles considera divina, a veces en disputa con nuestra parte humana, y que saca al hombre de su condición para asimilarlo a los dioses[315].

¿Sagacidad o sabiduría? Hay allí una alternativa a resolver en la elección de un tipo de vida, aunque Aristóteles nunca da a pensar que

313. Cf. *Pol.*, I, 7, 1255b36-37.
314. Cf. *EN*, X, 8, 1178a9-b 7.
315. Cf. *EN*, X, 6-7; 8, 1178b7-9, 1179a32.

ésta se establezca de manera trágica. La sagacidad es el objetivo común de los hombres libres que no están dominados por nada, ni siquiera por la servidumbre de un oficio; y la sabiduría constituye el objetivo de los hombres de excepción a los que nada, ni siquiera la satisfacción de servir el interés público, seduce tanto como el deseo de penetrar hasta el final, por el conocimiento, el secreto de las cosas.

La ruptura con Platón

De esta manera, estas dos virtudes intelectuales son estrictamente independientes una de la otra y los principios universales considerados por una no son los que considera la otra. Semejante independencia parece altamente significativa, ya que consagra una especie de ruptura en relación con Platón, para quien el verdadero saber político no sólo es necesariamente tributario del saber filosófico sino que en resumen es la aplicación a la ciudad del conocimiento del Bien en sí reservado al filósofo, mientras que la sagacidad que Aristóteles asigna al verdadero político ya es una virtud autónoma, ajena a la sabiduría que persigue el filósofo. La disociación de las competencias, si así puede decirse, resulta directamente de la crítica dirigida por Aristóteles a la Idea de Bien[316].

Esta crítica principalmente se esfuerza por establecer que los bienes múltiples no pueden reconducirse a *una única* forma universal y que bajo el nombre de bien se esconden tipos de fines radicalmente diferentes. Esto es cierto para los fines a los que responden los seres naturales en su devenir y también para los fines que propiamente persiguen los seres humanos. Sólo se pueden separar algunos bienes superiores. En efecto, se puede decir que los hombres, con sus múltiples preocupaciones y por medio de las múltiples técnicas que utilizan, persiguen un fin último, la felicidad. De manera análoga, los seres naturales en su conjunto suponen en última instancia algún fin, la causa final del universo. Es precisamente la razón por la cual hay un lugar para la sagacidad, como ciencia suprema concerniente en particular al bien humano último[317] y también para la sabiduría, como ciencia suprema concerniente en particular al fin último de la naturaleza. Y en virtud de esta analogía Aristóteles le presta a la

316. Al respecto, véase *EN*, I, 4, 1096a11-1097a14 y *EE*, I, 8, 1217b1- 1218b7.
317. Cf. *EN*, I, 1, 1094a18-28.

sabiduría del filósofo el mismo carácter hegemónico que en la sagacidad política supone la capacidad de conocer la razón por la cual hay que ejecutar algo[318]. Pero entre el bien que es principio de toda acción humana y el bien que es principio del universo, sólo hay, en el mejor de los casos, una analogía, y el conocimiento de uno no procura el conocimiento del otro.

En suma, es porque el bien, según Aristóteles, es irreductiblemente múltiple que no se puede confundir sabiduría y sagacidad. El bien humano perseguido por la política no es la causa final del universo que intenta aprehender el pensamiento filosófico, sino el *género* de bien particular que intenta alcanzar todo sujeto humano al actuar. La sagacidad del político no tiene nada que esperar de la sabiduría cultivada por el filósofo.

La filosofía política

Esto no significa que la política o la sagacidad no puedan tener provecho alguno de la filosofía. Lo que se excluye es que la política o la sagacidad deriven su principio de acción del conocimiento de los principios primeros cuyo acceso persigue el filósofo, quien por definición está en busca de la sabiduría.

Pero Aristóteles cree que la filosofía puede en cierta forma contribuir a la sagacidad, a condición de dejar allí las cuestiones que conciernen las causas de la naturaleza para reflexionar sobre la política misma, considerando las cosas propiamente humanas y el género de bien que el hombre persigue al actuar.

Al considerar este género de bien la filosofía se encuentra con las cuestiones éticas. Tales cuestiones entran necesariamente en la filosofía política, porque la política misma tiene como objetivo último la felicidad de los hombres.

Pero mientras que la filosofía, al tratar estas cuestiones, enseña a conocer lo que está bien, en general, la sagacidad política consiste en decidir lo que está bien en situaciones particulares.

318. Cf. *M*, A, 2, 982b4-10.

Por esta razón, considerando la sagacidad en general, los intérpretes suelen hablar de 'sabiduría práctica'. Pero la apelación es poco afortunada, ya que lleva a pensar que Aristóteles compartía la convicción platónica y consideraba la sagacidad como la aplicación de la sabiduría a la práctica. No es así. Si bien se puede sostener que para él la sagacidad es en su orden un tipo de sabiduría, con ello hay que entender que es para el bien humano dentro del ámbito de la acción o que la sabiduría es para el fin universal dentro del ámbito del conocimiento y que, en consecuencia, le pueden ser atribuidas analogamente las características reconocidas tradicionalmente a la sabiduría.

Estas características, a las que se hizo alusión poco antes, son catalogadas por Aristóteles como sabiduría, el conocimiento más sublime que existe[319]. Se trata de un saber universal al que le conciernen las cosas más difíciles de conocer y de un saber de maestro de obras ('arquitectónico'), opuesto al saber servil de los albañiles que hacen lo que se les ordena sin saber exactamente por qué. Este último aspecto conviene de manera especial para caracterizar la sabiduría tal como la concibe Aristóteles, ya que la sabiduría investiga las causas, en este caso las causas primeras de todas las cosas.

Pero por analogía el mismo aspecto se podría aplicar a la sagacidad y Aristóteles designa a ésta bajo su forma superior como un saber de maestro de obras[320]. Así designa a la sagacidad del político capaz de legislar de manera correcta, y se entiende la razón sin muchas dificultades. En efecto, se puede obedecer de manera servil a la ley que ordena el bien, simplemente porque es imperativa y sin entender por qué ordena determinada cosa. Pero también se la puede obedecer con conocimiento de causa, es decir, con los motivos del legislador que ha decidido esta ley por ciertas razones. La sagacidad del legislador aparece entonces como la sabiduría de un maestro de obras que domina su arte[321], que piensa cuidadosamente el trabajo que habrá de ejecutar y confía a sus obreros el cuidado de la ejecución. El legislador es el maestro de obras en la realización del bien.

319. Véase al respecto *M*, A, 2, 982a21-b7.
320. *EN*, VI, 8, 1141b25; cf. I, 1, 1094a27.
321. Cf. *EN*, VI, 7, 1141a9 ss.

Quienquiera que obedezca la ley, ejecuta sus órdenes, y quienquiera que actúe compartiendo las razones del legislador comparte su sagacidad.

El carácter 'arquitectónico' de la sagacidad política se mide así con su capacidad de asignar un fin último (el bien humano) a las diferentes técnicas que existen en la ciudad. Éstas (por ejemplo la economía y la retórica) pueden ser usadas indiferentemente con varios fines, buenos o malos. Le toca a la política asignarles un fin bueno, conforme a lo que es el objetivo de la ciudad misma.

En el fondo, si la sagacidad parece ser el análogo de la sabiduría es porque una y otra poseen las mismas características que se pueden reconocer en la maestría de un arte. Así como ésta implica en el artista o artesano el conocimiento del porqué en última instancia hay que *hacer* cierta cosa, la sagacidad implica en el político el porqué en última instancia hay que *ejecutar* algo y, en el mismo sentido, la sabiduría implica en el filósofo el conocimiento de porqué algo *es* como es.

Promoción relativa de la vida política

Liberada de la sabiduría a la cual Platón quería someterla, la sagacidad se encuentra, en su orden, promovida al rango de una virtud intelectual suprema al mismo nivel que la sabiduría. El género de vida que promueve la sagacidad, la vida política perfectamente autónoma, se encuentra ubicada al mismo nivel que la vida propiamente filosófica.

Aunque el hombre político esté dotado de una enseñanza filosófica sobre el bien humano en general, en efecto, está sustraído a la obligación de ahondar en las preocupaciones propias del filósofo y de adquirir su formación intelectual. Por lo contrario, en Aristóteles no es ya la política la que tiene que ir hacia la filosofía sino la filosofía la que tiene que ir hacia la política y considerar en general lo que se esfuerza por realizar en particular. Y todavía más, la filosofía que contribuye así a la sagacidad no participa en nada en la realización del bien particular del político. Ya que ésta, como veremos, es tributaria del deseo, no del conocimiento, y sin el deseo del bien verdadero, el político instruido de ello por el filósofo no puede reconocerlo en el particular. Esto muestra hasta qué punto Aristóteles considera que la vida política es ajena a la filosofía y se niega a subordinarla de alguna manera a ésta.

El distanciamiento y la liberación son sinónimos de excelencia. Pero ésta, por otra parte, no comporta un juicio de valor que pondría en el

mismo rango el ejercicio de dos virtudes intelectuales. Por lo contrario, Aristóteles presenta una serie de argumentos destinados a probar la superioridad de la vida filosófica y de la sabiduría sobre la vida política y la sagacidad. Por ejemplo, el hecho de que responda de manera más satisfactoria a las exigencias de autosuficiencia[322], ya que para la actividad correspondiente a su virtud el filósofo depende menos de los otros y de las condiciones exteriores que el hombre prudente. Es el indicio, si se necesitaba alguno, de que la exaltación de la sagacidad no se hace a expensas de la sabiduría. Y desde este punto de vista, lejos de oponerse a Platón, Aristóteles puede legítimamente pretender haberle rendido justicia, si es cierto que Platón no suponía que el filósofo pudiera volver a bajar a la ciudad sin dolor ni añoranza, después de haberse acercado al Bien con una visión meditativa. Como la política no requiere el mismo título que la filosofía, el filósofo aristotélico no siente ningún escrúpulo en seguir la inclinación de su virtud. Salvar la ciudad no es sólo una tarea sino un fin en sí mismo: es la actividad sin interés fuera de ella misma, donde se reconoce el objetivo último de la existencia. Si la política está liberada de la filosofía, también lo contrario es igualmente verdadero, y la filosofía así liberada está devuelta a su propia misión, la búsqueda o ejercicio de la virtud de la sabiduría.

Mejor aún. Aristóteles da la impresión de que la sagacidad que le exige al político deba extenderse hasta reconocer objetivamente, en la actividad de tipo filosófico, el fin más sublime que se le puede proponer al hombre, conforme a los argumentos propuestos anteriormente. Es una manera de decir que la política debe favorecer a la filosofía sin ventajas para ella misma, porque ella no tiene otro fin que la realización de los hombres sujetos al poder de sus leyes. Llega incluso a concebir la vida de la ciudad sobre el modelo de una actividad de tipo filosófico[323], rechazando la idea de una ciudad beligerante dirigida hacia fuera, conquistadora o tiránica, y defendiendo una ciudad pacífica totalmente consagrada a sí misma, como el filósofo que cultiva lo que hay de divino en el hombre.

322. Cf. *EN*, X, 7, 1177a27 ss.
323. Cf. *Pol.*, VII, 1-3 completos.

Todas las consideraciones anteriores son ajenas a las concepciones modernas de ética y de metafísica. No se puede ni siquiera afirmar que las virtudes intelectuales de sagacidad y sabiduría corresponden a grandes rasgos a estas dos disciplinas filosóficas. Para Aristóteles sólo la sabiduría responde a la aspiración de la filosofía. Mejor dicho, corresponde a su última aspiración: conocer los primeros principios de todas las cosas. En cuanto a la sagacidad, no entra en la filosofía sino que, en el mejor de los casos, se nutre de filosofía; constituye la virtud de la inteligencia apta para conocer lo que está bien decidir y se alimenta de una filosofía ajena a los principios primeros que conoce la sabiduría.

Se ha señalado sólo de paso que esta filosofía sin vínculos con la sabiduría, una filosofía que Aristóteles llama política, se enfrenta por ejemplo a problemas éticos. Estamos mal preparados para entrar en esta perspectiva si por ética nos referimos a una disciplina filosófica que se reserva la definición de bien recurriendo a alguna norma universal. Para Aristóteles la definición de bien humano, el único que le interesa a la acción, es una parte de la filosofía política. La razón es que la política misma, obra de sagacidad, tiene como principal misión fijar por la ley lo que en última instancia es bueno para el hombre, y que la filosofía que intenta iluminar cada hombre sobre el bien sólo tiene como medio reflexionar sobre el bien último que persigue la ley, ya que ninguna otra forma de sabiduría instruye sobre esto, ni da las normas para establecerlo.

CAPÍTULO XI

Filosofía de las cosas humanas

La naturaleza del bien humano

Como hemos visto, de una manera amistosa pero firme, Aristóteles opone una serie de argumentos a quienes sostienen la existencia separada de un Bien en sí, única referencia ideal de lo que es bueno[324]. La argumentación establece que la diversidad de los géneros de cosas consideradas buenas es tan grande como la diversidad de los seres mismos, que no se puede reducir a un único género, y que por ende existen múltiples géneros de bienes sin nada en común.

A partir de ello Aristóteles se dedica a considerar el bien *humano* al que en última instancia se dirigen todas las actividades del hombre como irreductible a los otros bienes. El bien humano no tiene nada en común con todos los otros géneros de bien, porque es *ejecutable* por el hombre[325] y posee su principio en el sujeto *que actúa*.

Un bien racional pero no natural

Este juicio es bastante más preciso de lo que parece. Es implícitamente conforme con la idea general de que todo bien es un fin, pero excluye que el bien humano conforme a esta idea pueda estar determinado como en principio lo están otros bienes y sobre todo como lo estaría el bien de un ser natural.

324. Cf. *EN*, I, 4, 1096a11-1097a14 y *EE*, I, 8, 1217b1-1218b7.
325. *EN*, I, 4, 1096b34 y *EE*, I, 8, 1218a38.

El filósofo no ignora sino, por lo contrario, asume que se puede enunciar en una fórmula general lo que es *racionalmente* el bien para todo lo que existe: es su causa final, aquello con vista a lo cual es. Pero tal fórmula, aunque perfectamente
correcta, no indica qué es el bien propiamente humano. Precisamente uno podría preguntarse, *como naturalista,* qué es el bien (causa final) de los seres naturales y en particular del hombre. En tanto que ser viviente natural, el hombre está hecho para nutrirse y reproducirse. Pero evidentemente no hay nada que se pueda deducir de este conocimiento para saber qué es el bien humano, perseguido por el hombre en todas las actividades que suponen su inteligencia. Es la razón por la cual, aunque asuma una definición *lógica* pero vacía de bien (causa final), Aristóteles se niega a considerar todo lo que, en el hombre o fuera de él, podría darle sentido a esta definición pero que sería de naturaleza *física*. Por ejemplo, si habla del alma, será del alma estrictamente humana[326], no del principio nutritivo del viviente; si trata de la virtud, será la virtud humana[327], no la capacidad de las cosas de cumplir con sus tareas; y si se trata de la amistad, será la amistad humana[328], no la atracción de elementos semejantes y diferentes..., el motivo es el mismo en todas partes: cualquier otro punto de vista, aun el del naturalista, ignora y deliberadamente deja de lado el carácter *sui generis* de las cosas humanas.

Por parte de un naturalista como lo era Aristóteles, esta posición es suficientemente notable como para merecer ser remarcada. Condena sin reserva toda tentación, a la cual cederían los estoicos, de derivar una moral de la observación de la naturaleza, bajo el pretexto de que también la naturaleza tiene una razón. Según Aristóteles, la búsqueda del bien humano aleja resueltamente al filósofo de las cuestiones llamadas físicas, ya que son inapropiadas, para tomar en cuenta únicamente el tercer género de cuestiones, es decir, las cuestiones éticas.

Un bien no producible

Pero el bien humano no se confunde indiferentemente con cualquier fin que persigue el animal inteligente. Éste, en efecto, despliega múltiples

326. *EN*, I, 13, 1102a14 y *EE*, II, 1, 1219b37.
327. *EN*, I, 13, 1102b3 y *EE*, II, 1, 1219b27.
328. *EN*, VIII, 1, 1155b8-9; cf. *EE*, VII, 1235a29-31.

actividades, a veces hasta con arte; ahora bien, cada actividad, cada técnica tiene su fin propio que representa cada vez una especie de bien[329]. La única manera racional de identificar el bien propiamente humano es identificar, entre estos géneros de bienes, cuál podría ser *la* finalidad de todos los otros.

Si Aristóteles considera que el bien humano es un género de bien *ejecutable*, como hemos visto, es porque tal es el bien último buscado, ya que todos los otros géneros de bien son bienes que pueden ser *producidos*. Este juicio implica decir que es necesario colocar la finalidad última de todo lo que el ser humano lleva a cabo en un género de acción que él ejecuta por sí mismo, desde el momento en que todo lo que lleva a cumplimiento es necesariamente la producción de un bien útil, directa o indirectamente, para este bien último.

La distinción es de gran alcance. El bien que puede ser producido es, en efecto, separable del acto de producción, como lo son los productos de todas las artes y las técnicas, mientras que el bien ejecutable coincide con la acción ejecutada. El producto *bueno*, al que aspiran todas las artes y todas las técnicas como si fuera su fin, se juzga entonces por la calidad del objeto deseado, no del sujeto productor, mientras que la acción *buena* a la que apunta el sujeto se juzga por la cualidad del sujeto en cuestión, ya que no tiene fin fuera de sí misma y es la única cosa que el sujeto puede alcanzar sin otro objetivo que hacer *el* bien.

Tal es la razón por la cual el bien humano, fin último de todo lo que el ser humano puede llevar a cabo, es el tipo de acción que Aristóteles llama virtuosa, porque expresa simplemente el estado del alma del sujeto humano. Y tal es la razón por la cual en Aristóteles no hay una 'ética' en el sentido de que la entendemos nosotros. Lo que podríamos llamar acto moral o ético y que él llama acto bueno es simplemente el acto de un sujeto que posee la virtud, especialmente una virtud moral, es decir una cualidad del carácter, y que ejecuta este acto por sí mismo.

Notemos de paso que para Aristóteles la virtud no es sólo moral sino también intelectual. El bien humano puede entonces ser también el acto que traduce su virtud puramente intelectual, como hemos visto antes hablando de la sabiduría.

329. Cf. *EN*, I, 1, 1094a1-2.

El bien humano que da sentido a la existencia, objeto de la política

El punto de partida de lo que se llama la 'ética' aristotélica[330], teniendo en cuenta que todo fin perseguido por el hombre es, a su manera, un bien, se encuentra en la búsqueda de lo que podría ser el fin perseguido en última instancia por todos los hombres.

La precisión 'en última instancia' es de importancia capital, ya que lo que está en juego no es ni más ni menos que el tipo de actividad que da sentido a la vida humana. Aristóteles en efecto parte de la constatación de que los hombres tienen múltiples actividades, emprenden múltiples proyectos, ponen en práctica múltiples competencias, cada una con su fin particular. Pero todo esto tiene un sentido sólo si, en último término, estas actividades persiguen un objetivo último (fin supremo) y si el fin de cada una de ellas se ordena a este fin último como si fueran medios, directos o indirectos, de alcanzarlo. Es él y sólo él lo que da sentido a nuestra existencia.

Como sabemos, Aristóteles ve en la aspiración a la felicidad que tienen todos los hombres la indicación de que la vida humana se organiza en función de un fin último, buscado por sí mismo[331]. Podríamos decir que el individuo que organiza su existencia para ser feliz posee en la vida una política. Aristóteles, sin que esto sea metáfora, considera que la política es el arte de procurar la felicidad (bien último) organizando la vida por medio de leyes[332]. Ella es la que da, por esa razón, su sentido a la existencia.

El fin del arte arquitectónico

Esto se debe a que la política no es un arte o una técnica entre las otras, sino la que dispone de las otras técnicas en función del fin último. Las

330. Los textos que se titulan de esta manera existen en tres versiones: *EN*, *EE* y la *Gran Ética*. Los dos primeros tienen una parte común (*EN*, V-VII = *EE*, IV-VI). En la actualidad se tiende a considerar que esta parte común reúne en realidad textos que pertenecen a *EE*: lo que podría significar que a *EN* le faltan fragmentos. Por otro lado, la *Gran Ética* parece una versión apócrifa que se aleja sobre todo de *EE*. No estamos considerando aquí los matices que separan todos estos textos paralelos.
331. Cf. *EN*, I, 2, 1095a18 y *EE*, I, 1214a7.
332. Cf. *EN*, I, 1, 1094a27-b2.

técnicas en efecto, cualesquiera que sean, son actividades organizadas para la producción de otra cosa. Esto es cierto respecto a aquellas cuyo fin es la fabricación de objetos de consumo o uso corriente, como la economía o varios objetos artificiales, y es cierto también de las que utilizan los objetos en cuestión para producir otra cosa. De esta manera[333], el arte del forjador produce diferentes bienes, como, por ejemplo, el equipamiento de los caballos (es uno de sus fines). Pero este equipamiento es utilizado por el jinete, cuyo arte responde a su vez a otros fines. El arte del jinete, por ejemplo, es utilizado para la guerra. Es entonces un medio a disposición del estratego y la estrategia misma es una actividad técnica ordenada a la producción de alguna otra cosa, la victoria o al menos la superioridad sobre el enemigo, en este sentido, es un instrumento al servicio de la política. Podemos decir lo mismo, por otra parte, de la economía. En cuanto a la política, en la medida en que dispone de estas técnicas, tiene que tener también un fin. Pero éste no puede ser, a su vez, un medio perseguido en vista de otro fin ya que la política no está al servicio de ningún otro arte superior. Ocupa, dice Aristóteles, una posición de 'maestro de obras' (arquitectónica) en relación con todas las otras actividades técnicas que están a su disposición para alcanzar un fin último.

La acción buena y la ley

El fin último de la política –hacer feliz– no puede entonces ser una actividad productiva sin suponer contradictoriamente otro bien que sería la finalidad del bien último. Por lo contrario, es una actividad que Aristóteles llama propiamente 'acción' (*praxis*) y que *es por sí misma el bien humano.*

Sin embargo, la política, aunque no sea una técnica entre las otras, sigue siendo, por ciertos aspectos, una técnica, o si se quiere, un arte. Esto se debe a que su fin inmediato es establecer leyes. Es la técnica que produce leyes en vista del bien humano; dicho de otra manera, produce *buenas leyes*[334]. Se llama también así a las leyes que fijan el uso de la estrategia, de la economía, y de todas las otras técnicas en vistas de lo que ellas consideran *bien en sí.* Este juicio sería banal –toda ley determina qué es una buena acción o una acción justa en función de lo justo o del bien

333. Cf. los ejemplos de *EN*, I, 1, 1094a10 ss.
334. Cf. *EE*, I, 5, 1216b19.

en sí– si no fuera porque para Aristóteles lo que es justo o bueno en sí es precisamente el *género* de acción *que tiene su fin en sí misma* y a la que no se puede encontrar otro fin[335]. La acción valerosa, por ejemplo, es buena en sí porque no tiene otro fin que el valor y es ejecutada por el sujeto que sólo quiere ser valeroso[336]. De esta manera la ley, que prescribe el valor, no es buena porque sea conforme a alguna norma ideal que sería el Valor en sí, sino porque tiene como objetivo último las acciones valerosas ejecutadas por el sujeto humano que quiere ser valeroso. Toda acción que no tuviera como objetivo la perfección del sujeto humano mismo –el acto valeroso que aspiraría por ejemplo al honor reservado a los valerosos por las leyes[337]– no podría, por definición, constituir el bien último.

En resumen, si todo acto moral es bueno no es porque se regule con una norma cualquiera, sino porque es el tipo de acto que sólo responde a la necesidad de un fin último por parte del hombre y da su sentido a la vida propiamente humana.

Una filosofía política eudemonista

No es extraño que al inicio de los tratados llamados 'éticos' Aristóteles presente su propio proceder filosófico como 'político'[338], ya que este proceder no tiene otro objeto de examen que el fin último y por ende la razón de ser de la política. En efecto, si ésta dispone soberanamente de otras técnicas en uso en la ciudad y prescribe, por la ley, lo que cada técnica puede o no hacer, es en vista de una finalidad que se confunde con el único bien que puede dar sentido a la vida humana.

A título individual, cada uno por supuesto puede interrogarse sobre el sentido de su existencia personal, es decir, cuál es el fin último de sus actividades, y puede comprender la necesidad de tener en la vida una 'cierta política'. Pero esta necesidad es infinitamente más urgente para el hombre político que tiene a su cargo a sus conciudadanos. Es en él entonces, en principio, en quien Aristóteles piensa al presentar su filosofía de las cosas humanas o, más precisamente, en los legisladores en potencia.

335. Cf. *EN*, I, 6, 1097a25-b6.
336. Cf. *EN*, III, 10, 1115b11-13.
337. Cf. *EN*, III, 11, 1116a18 ss.
338. *EN*, I, 1, 1094b10-11 y las justificaciones que le preceden (1094b2-10).

Se entiende así que la política o la legislación pueden y deben pronunciarse sobre una gran cantidad de actividades. Pero ninguna de estas actividades es un fin último, aparte de las que parecen poder cultivarse por sí mismas. Ahora bien, como acabamos de decir, tales son las acciones que Aristóteles considera *morales*, en el sentido preciso de que expresan la *virtud moral* (es decir la excelencia del carácter). Es la razón, por otra parte, por la cual el filósofo presenta la política, que sin embargo se pronuncia sobre todo, como un asunto que concierne a las costumbres[339]. El objetivo de la política es descubrir, para sancionarlo por la ley, el único bien último que el hombre puede buscar por sí mismo, es decir el bien moral, que busca cualquier individuo que simplemente quiera ser virtuoso.

Aristóteles observa que el hombre común evoca el bien último *con el nombre* de felicidad, porque la felicidad, según cada quien, es la única cosa que se busca por sí misma y por la que se hace todo el resto[340]. Este tipo de observación le vale al filósofo la reputación de haber elaborado una 'ética eudemonista'. Pero de hecho Aristóteles no encuentra en la noción común de felicidad ni un criterio ético ni un criterio de buena política, sino la idea común de una actividad sin otro fin que sí misma, en vista de la cual la política y las leyes regulan todas las otras actividades.

Aristóteles considera que la ciudad responde naturalmente a dos fines[341]. Al inicio se constituye con el objetivo de asegurar lo necesario de manera más eficiente que las comunidades familiares aisladas que reúne. Su primera función, de orden económico, es la de mejorar para todos sus miembros los medios para vivir. Pero una vez que se ha asegurado el bienestar económico, la ciudad responde a una segunda aspiración, cuyos medios son dados por el bienestar económico y que es así la aspiración última del hombre. Esta función ya no es, como la primera, de orden económico; es, esta vez, propiamente política, porque usa la economía como un medio con vistas a otra cosa. Así la política puede dar sentido a la vida propiamente humana, porque el animal humano, a diferencia de otros animales, no queda contento con la satisfacción de sus necesidades primarias; la riqueza de la que goza gracias a la ciudad le da los medios para otra cosa más.

339. Por ejemplo, *R*, I, 1, 1356a26-27.
340. *EN*, I, 2, 1095a17-20.
341. Sobre esto, véase en particular, *Pol.*, I, 2, 1252b27 ss.

Es sobre esta otra cosa, vulgarmente llamada felicidad, sobre la que reflexiona el filósofo cuando piensa en el bien último del hombre.

El placer y sus variedades

Sin embargo, la primera cosa que viene a la mente de la persona común cuando se trata de identificar la naturaleza de la felicidad es sin duda el placer. Y Aristóteles es tan poco indiferente a la sugerencia que, la primera vez que habla del bien, toma prestado de su contemporáneo Eudoxo de Cnidos la fórmula con la cual define el placer: 'lo que es el objetivo de todo'[342]. Por supuesto, dos palabras le son suficientes para alejar con desprecio el ideal de una vida de gozo cuya imagen es dada por el lujo vulgar y grosero de los tiranos[343]. El argumento es simple: beber, comer, copular como ellos rebaja al hombre al nivel de la bestia. No obstante, Aristóteles admite aun los placeres del cuerpo, si son mesurados y no el fin de la existencia; el filósofo critica tanto la insensibilidad a estos placeres como el desenfreno difundido entre la mayoría de los hombres[344]. Este juicio es conforme con la idea de que todo desequilibrio es un obstáculo. Pero eso no nos interesa aquí. Lo que tiene importancia es el análisis minucioso que el filósofo consagra al placer[345].

La naturaleza del placer

Semejante análisis se justifica, según él, por la preocupación de que la política y las leyes manifiestan respecto a las formas de placeres[346]. Esto es una prueba de su importancia. Con ello se verifica que para Aristóteles la función principal de la política y las leyes es asegurar una educación moral. Otros pasajes muy numerosos lo confirman, ya que condenan a las ciudades poco atentas a esta educación[347]. Al respecto, Aristóteles se inscribe, notémoslo, en la tradición de Platón, no sólo del Platón de las *Leyes* sino del de los diálogos socráticos. En el *Critón*, por ejemplo, Sócrates se ampara con agradecimiento en su educación por y en obe-

342. Compárese *EN*, I, 1, 1094a3 y X, 2, 1172b9 ss.
343. Cf. *EN*, I, 3, 1095b19-22.
344. Cf. el análisis de la continencia: *EN*, III, 13-14 y *EE*, III, 2.
345. Las dos versiones de este análisis se encuentran en *EN*, VII, 12-15 y X, 1-5.
346. *EN*, VII, 12, 1152b1-3.
347. Véase en particular *Pol.*, VIII, 1, 1337a12-14 y *EN*, X, 10, 1179b31-1180a14.

diencia de las leyes de Atenas para negarse a escapar al veredicto legal pronunciado contra él.

En Aristóteles el análisis del placer pasa por el examen crítico de las opiniones al respecto, la del hombre común como la de los filósofos, por ejemplo, los pensadores considerados hedonistas. La crítica no es una simple refutación, aunque corrige en varios puntos posiciones difícilmente sostenibles. Lleva a aclarar la naturaleza del placer y de su contrario, el sufrimiento.

Aristóteles en particular niega la idea de que el placer pueda ser el movimiento físico que acompaña la satisfacción progresiva de una necesidad[348] y por ende la eliminación progresiva del dolor que se siente por esa necesidad, ya que dice que el placer se prueba aun sin necesidad inicial. El placer, piensa Aristóteles, se encuentra en la perfección de un acto, cualquiera que sea. Acompaña todo acto, si es perfecto, y contribuye también a su perfeccionamiento como un fin suplementario[349]. Este juicio es tan alejado de la opinión hedonista de Eudoxo que Aristóteles se niega a resolver la cuestión de si es el placer de la acción o la acción misma lo que buscamos al ejecutar tal o tal acto[350]. Permite así entender el lazo íntimo que según Aristóteles existe entre el placer y el tipo de actividad que cada individuo está en condiciones de ejercer perfectamente, al punto que el placer propio de tal actividad favorece el ejercicio de esta actividad en la que uno sobresale.

Este lazo implica que hay, según nuestras competencias, placeres que nos son ajenos: el placer del músico por ejemplo no es el del geómetra y viceversa. Aristóteles considera incluso que un placer ajeno a un individuo tiene sobre él el mismo efecto debilitante que la pena o el sufrimiento[351]. Esta diferencia entre placeres propios y ajenos no corresponde a la diferencia entre placeres buenos y malos. Permite solamente ver que los placeres propios a la actividad virtuosa son ajenos a los placeres o a la actividad del vicioso y viceversa. Pero también permite ver que los placeres propios a una actividad técnica que no es en sí ni buena ni mala desde el punto de vista moral son ajenos a los placeres de la actividad virtuosa y viceversa.

348. Cf. *EN*, VII, 13, 1153a9 ss; X, 2, 1173a31 ss; 3, 1174a19 ss.
349. Cf. *EN*, X, 4, 1174b3.
350. Cf. *EN*, X, 5, 1175a18-19.
351. Cf. *EN*, X, 5, 1175b16; cf. *EN*, X, 4, 1174b31-33; 1175a17; 5, 1175a20-21.

Los placeres variados

Es inútil agregar que en estas condiciones el filósofo no excluye el placer de la felicidad. Por lo contrario, establece que es un componente intrínseco. Y la cuestión de saber cuál es el bien último del hombre se convierte en realidad en la de saber, entre todas las actividades placenteras, cuál es objetivamente un fin en sí. De ello se ve que para Aristóteles felicidad implica necesariamente placer pero que placer no implica necesariamente felicidad.

Por otra parte, se puede constatar también que Aristóteles distingue desde el punto de vista moral tres tipos de placeres, uno ligado íntimamente a una actividad virtuosa, el otro a una actividad viciosa y el tercero a una actividad que no es en sí ni virtuosa ni viciosa[352]. En esta última categoría se colocan, como hemos dicho, las actividades técnicas o productivas. Pero se pueden también ubicar las actividades de las ciencias que como la geometría son llamadas meditativas y no producen nada.

Ahora bien, entre todas estas actividades placenteras, son las meditativas o virtuosas las que Aristóteles en definitiva asimila a la felicidad, porque unas como otras son fines en sí y a este título fines últimos. Ni la actividad agradable del vicioso perfecto, que hace el mal por el mal, ni la actividad productiva son constitutivas de la felicidad, la primera porque es un bien aparente y la segunda porque supone un bien fuera de sí misma, el producto. Pero de ello no se sigue que la actividad agradable del artesano, artista o técnico no sea un bien. Esta actividad sin duda no es virtuosa, pero tampoco es viciosa, es decir condenable. Como la actividad meditativa, es simplemente indiferente al bien moral, pero también de la misma manera que ella es un bien en el sentido que traduce una perfección del sujeto, como lo prueba precisamente el placer del sujeto que se dedica a ella. Hay allí, en Aristóteles, un reconocimiento innegable de una felicidad *subjetiva* irreprochable.

Felicidades subjetivas

A veces se le ha reprochado al filósofo el no haber tomado en cuenta en ninguna parte que para algunas personas, quizás la mayoría, la felicidad puede consistir en el ejercicio de una profesión, arte u oficio. Es perdonable, se dice, cuando se trata de oficio sórdidos (al menos según el juicio de la época[353]) pero por supuesto no cuando se trata de oficios respetables o profesiones artísticas. En realidad, como acabamos de ver, Aristóteles concibe perfectamente que esto pueda pasar y si bien considera que ciertos oficios alejan de la felicidad, porque son degradantes, rudos, miserables o simplemente demasiado absorbentes, el filósofo tampoco da pie a pensar que el ejercicio de un arte no pueda legítimamente llenar la existencia. Mejor que eso: si le conviene a los que la ejercen con talento, una profesión, aun ingrata, le parece recomendable para los interesados. Es el caso del oficio del campesino, por ejemplo, y de todas las profesiones económicamente necesarias para la ciudad. Aristóteles comprende la actitud de estos campesinos más apegados al placer del trabajo y a la ganancia que a la vida política y a los honores[354] y considera no sólo no difícil sino una ventaja el integrarlos en una polis perfecta sin las obligaciones políticas que vienen con el título de ciudadano[355].

Las satisfacciones del esclavo

La mejor prueba de que Aristóteles concibe de manera positiva la completa satisfacción obtenida en una actividad productiva que traduce el estado del alma del sujeto es el juicio que da sobre el esclavo en el marco de la economía[356].

La posición de Aristóteles sobre la esclavitud ha sido objeto de varios malentendidos pero puede ser descrita brevemente. Aristóteles rechaza, aunque se lo suele olvidar, el avasallamiento de los vencidos instituido por ley para ventaja de los vencedores y considera esclavos sólo a los hombres naturalmente serviles, ya que al ser incapaces de velar por sus propias necesidades se entregan espontáneamente y totalmente a un amo, del que se convierten, en cierta medida, en un instrumento.

Se puede negar que tales hombres existan, pero no que en la hipótesis de Aristóteles de que existan los seres serviles éstos obtengan placer, como él supone, al ejercer la actividad de doméstico o mano de obra que consideran que conviene a su estado, y que tengan con su amo una suerte

352. Cf. *EN*, X, 5, 1175b25-26.

353. Cf. *EE*, I, 4, 1215a26 ss.
354. Cf. *Pol.*, VI, 4, 1318b14-17.
355. Cf. *Pol.*, VII, 9, 1328a21.
356. Al respecto, véase *Pol.*, I, 4-7.

de amistad[357]. Si prestando su brazo a un buen amo recibe de él protección, alimentación, la instrucción que se le debe a un buen doméstico o a una buena mano de obra y finalmente la promesa de ser, en el momento adecuado, liberado, el esclavo encuentra –al menos provisionalmente– su plena felicidad. *A fortiori* tenemos que pensar entonces que, a juicio de Aristóteles, las gentes de oficio encuentran en el ejercicio de este oficio una alegría que los colma, si se concede que éste les conviene aunque destaquen poco en él.

La satisfacción de ser útil

Sin embargo, Aristóteles es claro: el esclavo, aunque sea natural y esté satisfecho con su condición, no tiene objetivamente acceso a la felicidad, es decir, al bien último del hombre. Y aunque su condición sea evidentemente más favorable, el amo que, con o sin esclavos, se consagra a su oficio, tampoco la ha alcanzado verdaderamente, aunque destaque en su oficio y por ello encuentre en él un placer irreprochable. Puede encontrarle por añadidura la satisfacción de ser útil, pero es precisamente por este aspecto que su 'felicidad' es imperfecta. En relación con la felicidad, bien último y absoluto, el bien relativo con el que está satisfecha la mayoría de los hombres va acompañado por una forma de alienación.

El alma naturalmente servil, antes de alcanzar las condiciones de liberación, pertenece al hombre satisfecho con ser simplemente útil, *dirigido* según el solo interés del amo. El individuo o el esclavo liberado que siguen siendo simple mano de obra continúan estando así al servicio de alguien más, el maestro de obras. Como hay esclavos eternos, piensa Aristóteles, hay eterna mano de obra que no está interesada en ser otra cosa que un brazo alquilado a algún patrón que les manda, para que puedan un día gozar de lo necesario. El mismo maestro de obras, que se sirve de mano de obra de condición libre o servil, el campesino o el artista que trabajan con sus propias manos, todos los que se consagran a una profesión o a un oficio y así aseguran la economía de la ciudad, se encuentran en una situación análoga. Así como el esclavo o el trabajador son instrumentos a disposición de un maestro de obras, de la misma manera los agentes de la economía son instrumentos al servicio de la ciudad. Satisfechos de serlo y de sacar de ello provecho personal, son así *dirigidos* por las necesidades

357. Cf. *Pol.*, I, 6, 1255b13-14.

económicas que expresa la ciudad. Aun la actividad artística, por muy satisfactoria y agradable que sea subjetivamente, cuando es una actividad profesional es un servicio dado a una clientela que la *dirige* imperativamente. La razón es simple y bien conocida: la producción que tiene su fin en la obra producida no es un fin último en sí. Consagrarse a la música puede subjetivamente colmar al músico, pero la actividad musical del compositor o el intérprete consiste objetivamente en producir una obra, exactamente como la actividad del laudero consiste en producir violines. Y así como el laudero está al servicio del músico que usa sus violines, de la misma manera el músico está al servicio del público que reclama su obra y aprecia su valor. La cualidad del buen músico se mide objetivamente con la de la obra producida, así como la del buen laudero se mide con la calidad de sus violines. La tarea de ambos es del mismo orden: la obra del laudero está al servicio del violinista y la de violinista al servicio de los amantes de la música o más generalmente de la ciudad. Estas tareas conservan objetivamente el mismo carácter servil del esclavo vinculado a un amo. Es la razón por la cual hablando de la educación liberal, es decir, de la educación que la ciudad tiene que darle al hombre verdaderamente libre, Aristóteles no aconseja darle a los ciudadanos una formación profesional en música, porque el hombre no está hecho para la música sino la música para el hombre[358].

El bien del hombre libre

En el fondo, la búsqueda de la felicidad a la que se dedica el filósofo es la búsqueda de la liberación más absoluta. Y por ello el fin último que intenta identificar es una actividad de naturaleza tal que sólo puede ser ordenada por el bien mismo del sujeto humano que la ejerce: cualquier otra cosa sería una forma de alienación. En última instancia esta actividad da sentido a la vida humana, porque ella aspira sólo a la perfección del sujeto humano *en tanto que tal*. Es la razón por la cual Aristóteles identifica la felicidad no sólo con una actividad psíquica en lugar de somática, sino con la actividad que responde muy precisamente a la función del alma humana (o del hombre en tanto que tal)[359].

358. Cf. *Pol.*, VII, 6 (completo).
359. Cf. *EN*, I, 6, 1097a24 ss.; *EE*, II, 1, 1219a23 ss.

Las dos virtudes de la inteligencia
Lo anterior deja entrever por qué, de manera muy natural, la actividad en cuestión tiene que ser de orden intelectual o de orden político. La inteligencia, en efecto, que es lo propio del hombre, cuando simplemente busca conocer no persigue ningún objetivo fuera de su propio perfeccionamiento. En este caso se ha liberado de cualquier otro imperativo. Lo es también cuando ordena, como soberana, respecto a lo político, si lo que ordena es el perfeccionamiento del alma humana.

Un índice de la aspiración a la liberación inscrita en la naturaleza humana se encuentra, dice Aristóteles, en el hecho de que los que tienen los medios colocan a un empleado a la cabeza de sus negocios y se dedican libremente a la política o a la filosofía[360]. He aquí entonces la evocación de dos actividades que se presume corresponden a la felicidad, porque están liberadas de toda preocupación de tipo económico. Y se recuerda[361] que el propio Aristóteles, de manera análoga, reconduce a dos virtudes –la sagacidad y la sabiduría– las principales capacidades intelectuales del hombre, las que lo caracterizan en tanto que hombre, una reconducida a la actividad política, la otra, a la actividad filosófica. Entre la opinión de Aristóteles y la de los raros individuos que se dedican a la filosofía, había probablemente un amplio acuerdo. Pero entre su opinión y la de los individuos mucho más numerosos que se consagran, dice él, a la política, había un abismo de diferencia.

Revisión de la opinión corriente
Aristóteles hace notar que la mayoría de los que en realidad se dedican a la política no ven las cosas exactamente así. Para ellos, como para los hombres comunes, la sabiduría es más bien el dominio de un arte difícil por parte de un especialista (la escultura, por ejemplo, en las manos de Fidias)[362]. Y para ellos como para el hombre común la sagacidad es una cuestión de intelectuales que buscan una verdad misteriosa[363]. Los políticos, en cambio, consideran que lo propio de ellos es lo que suelen llamar la 'virtud' o la excelencia, nombre bajo el que se ocultan, usualmente, el

360. *Pol.*, I, 7, 1255b36-37.
361. Véase capítulo anterior.
362. Cf. *EN*, VI, 7, 1141a9-10.
363. Cf. *EE*, I, 4, 1215b1-2 y 6-11.

dominio del poder y todo lo que éste implica, los honores, la riqueza, la gloria, etc.[364]

Aristóteles no se avergüenza de constatar que la política, fundada sobre tal concepción de la virtud, es una técnica bastante vil que da a los astutos los medios para obtener más de lo que les corresponde. Concede sin problemas que hay lugar, bajo el nombre de sabiduría, para una capacidad superior y también que los intelectuales están en búsqueda de la verdad; pero es a la capacidad más eminente de los intelectuales que le da el nombre de sabiduría. Finalmente y sobre todo se esfuerza por mostrar que sagacidad y virtud van de la mano, si se tiene en cuenta qué son en realidad una y otra; que juntas forman la característica propia del verdadero político y que su ejercicio, sin otra preocupación que la de ser justo y bueno, representa el bien último del hombre que vive en la ciudad.

La virtud

En este proyecto, las consideraciones relativas a la virtud ocupan un lugar significativo. Cuando presenta a la felicidad como la actividad que responde a la función del hombre o del alma propiamente humana, Aristóteles siempre precisa que esta actividad, para ser verdaderamente feliz, tiene que ser virtuosa[365]. Esto no quiere decir respetar una norma exterior sino traducir el *estado interior* del hombre que cumple perfectamente su función de manera estable. Tal referencia a la virtud, estado del alma, se acompaña con la precisión de que aunque haya varias virtudes, la felicidad se extiende a la actividad que traduce la más 'acabada' entre ellas; es necesario decir, literalmente, la más 'final' (*teleia*). Aristóteles reserva así la posibilidad de reconocer en la sabiduría, excelencia puramente intelectual, un estado que completa al hombre mejor que la sagacidad, sin duda excelencia intelectual pero ligada a la acción, y que las virtudes llamadas morales, que también se traducen en la acción. Sin embargo, es sobre todo de la sagacidad y las virtudes morales que se preocupa Aristóteles porque, a excepción de los filósofos, seres primordialmente de pensamiento, los otros hombres son seres de acción.

364. Cf. *EE*, I, 5, 1216a23-27.
365. Cf. *EN*, I, 6, 1098a17-18; *EE*, II, 1, 1219a39.

Virtud y sagacidad

Aristóteles distingue claramente entre virtud moral y sagacidad. Llama moral a la virtud de una parte del alma irracional, la parte deseante que forma el carácter[366]. Es la virtud en el sentido estrecho del término. Y llama sagacidad a la virtud, o si se quiere, la excelencia de una parte del alma racional, la parte calculadora que hace hábil al hombre[367].

Pero una no va sin la otra. Un buen carácter, sin la menor inteligencia calculadora, ciertamente puede existir a veces de manera natural[368]. Es el que lleva a actuar bien en varios casos aunque de manera no deliberada. Puede ser rectificado, en sus malas inclinaciones, por costumbres contrarias[369] pero sin inteligencia calculadora genera siempre un comportamiento no deliberado que el sujeto no puede justificar en razón de un bien perseguido.

A la inversa, la inteligencia calculadora puede ser desarrollada por la enseñanza en una verdadera habilidad, la cual consiste en encontrar, deliberando, los medios para alcanzar el objetivo deseado y justificar entonces una decisión tomada en función de un objetivo perseguido. Pero sin el objetivo perseguido esta habilidad es totalmente inoperante y no conduce a ninguna decisión; y si el bien deseado no es en sí mismo correcto, la decisión deliberada que se toma es una decisión mala en el sentido moral del término, la decisión de un malhechor[370].

Por esta razón Aristóteles piensa que la virtud moral en el sentido fuerte del término no existe sin sagacidad, ni la sagacidad sin virtud moral, porque toda decisión correcta exige una y otra[371].

Deseo de bien y búsqueda racional del bien

La relación entre virtud y sagacidad supone la colaboración del deseo y de la inteligencia en la ejecución de la acción moral. Pero en esta cuestión, si la acción decidida es moralmente buena es porque la virtud es un deseo de bien, lo que Aristóteles llama un deseo *correcto*, y porque la razón que de-

366. Cf. *EN*, I, 13, 1102b13 ss.; *EE*, II, 1, 1219b40 ss.
367. Cf. *EN*, VI, 2, 1130a14-15; VI, 13, 1144a27 y b15.
368. Cf. *EN*, VI, 13, 1144b15-16.
369. Cf. *EN*, II, 1, 1103a17 y 9, 1109b4-7.
370. Cf. *EN*, VI, 13, 1144a26-28.
371. Cf. *EN*, VI, 13, 1145a4, 20 ss.; X, 8, 1178a17 ss.

libera se apoya sobre un principio que es *verdaderamente* bueno[372]. Desde otro punto de vista, los papeles respectivos de la virtud y de la sagacidad son relacionados por Aristóteles con cosas muy diferentes. La virtud, inclinación del carácter a todo lo que es bueno, importa para la determinación de la finalidad generalmente perseguida, mientras que la sagacidad importa para la investigación del método particular que permite alcanzar este fin[373]. Orientada correctamente por la virtud, la inteligencia aprehende intuitivamente lo que es generalmente bueno o virtuoso y a partir de allí delibera de manera tal que pueda identificar lo que, aquí y ahora, corresponde a este fin general y debe ser entonces ejecutado; ahora bien, como es esto lo que la virtud desea, lo que debe ser verdaderamente ejecutado es por este hecho *decidido*.

La sagacidad del virtuoso

Se sigue que la sagacidad esencialmente se traduce por una operación deliberativa[374]. En efecto, es la capacidad de deliberar bien[375]. Esto significa encontrar el buen medio de alcanzar un fin bueno, pero como no delibera sobre un fin bueno, que está establecido desde el inicio[376], la sagacidad incluye también a título de hipótesis la aprehensión del fin bueno que sirve de principio a la deliberación.

En el ejercicio de la sagacidad es entonces necesario distinguir la aprehensión por la inteligencia del fin bueno que es principio de deliberación y la operación deliberativa misma, al término de la cual la misma inteligencia aprehende en el particular el bien general que tiene a la vista. Ahora bien, si la operación deliberativa es la obra de la razón (*logos*), la aprehensión de los principios al inicio y al final, el reconocimiento del término último que le corresponde, son obra de una inteligencia intuitiva (*nous*)[377]. En definitiva, la sagacidad reúne entonces las excelencias de dos facultades, la de la inteligencia intuitiva y la de la razón. Es, por hipótesis, la aprehensión verdadera de ciertos principios[378] y conforme a esta hipótesis, la capacidad racional de deliberar bien.

372. *EN*, VI, 2, 1139a24-36.
373. Cf. en particular, *EN*, VI, 13, 1144a7 ss.
374. Sobre la deliberación véase *EN*, III, 5 (completo).
375. Cf. *EN*, VI, 7, 1141b9-10.
376. Cf. *EE*, III, 10, 1227a5-8.
377. Cf. *EN*, VI, 12, 1143a35 ss.
378. Cf. *EN*, VI, 10, 1142b32-33.

De allí se muestra la analogía que existe entre sagacidad y sabiduría, la cual une de manera semejante inteligencia intuitiva y operación racional. Entre la inteligencia que orientada por la virtud aprehende el fin correcto de la acción y la capacidad deliberativa que, así esclarecida, permite encontrar la acción que corresponde a este fin, existe la misma relación que existe, en el seno de la sabiduría, entre el conocimiento intuitivo de los primeros principios de la ciencia y la ciencia misma, que a partir de estos principios es capaz de demostrar racionalmente[379]. Sin la inteligencia de los principios y reducida a la capacidad deliberativa, la sagacidad es entonces análoga a la ciencia. La deliberación se presenta como una demostración; deduce lo que es necesario hacer en verdad, aquí y ahora, exactamente como la demostración infiere, en conclusión, lo que es siempre verdadero. Podemos entonces suponer que ligada a la virtud, la sagacidad es una 'ciencia ejecutiva'[380], así como la sabiduría, sin lazos con la virtud, es una 'ciencia meditativa'. Ciertamente ésta es un saber puro y esa un saber-hacer. La primera sabe dar cuenta demostrativamente de lo que es a partir de los primeros principios, mientras que la segunda no sólo sabe dar cuenta de lo que es necesario ejecutar a partir de los primeros principios, sino también ejecutar lo que así se ha deliberado. Sin embargo, su capacidad ejecutiva le viene de su asociación estrecha con la virtud y el deseo, que comporta la *decisión*[381] de ejecutar lo que es deliberado, no de su naturaleza intelectual o racional que sólo permite la deliberación.

El deseo correcto del virtuoso

En el análisis aristotélico, el ejercicio de la sagacidad se encuentra entonces doblemente ligado al deseo correcto que constituye la inclinación virtuosa. Esto se debe a que este deseo correcto está presente antes y al inicio de la deliberación y le permite a la inteligencia aprehender el tipo de bien que es necesario perseguir y está siempre presente al término de la deliberación, cuando la inteligencia ha aprehendido en la conclusión de la deliberación el bien particular que corresponde al género perseguido. Como se ha dicho, comporta entonces la decisión de ejecutar lo que ha sido deliberado. En suma, el deseo correcto que de entrada ha presentado

379. Cf. *EN*, VI, 7, 1141a18-19.
380. Cf. *EN*, VI, 2, 1139a36.
381. Sobre la decisión, véase *EN*, III, 4 (completo).

a la inteligencia lo deseable que ella conceptualiza, mueve entonces al sujeto sagaz hacia el objeto particular que al término de la deliberación reconoce como deseable.

Parece que en estas condiciones el ejercicio de la razón deliberativa se limita al descubrimiento de lo ejecutable, es decir, del medio particular de ser moralmente bueno. En ningún caso la razón determina lo que es moralmente bueno en general. Esto, que sirve de principio a la razón, es lo que la inclinación virtuosa del carácter permite reconocer como bueno por hipótesis. Es la razón por la cual en Aristóteles la simple racionalidad de un comportamiento no es un criterio de bien. La moralidad del sujeto no es una cuestión de razón sino de razón *recta*, es decir, determinada por el deseo recto. La perversidad más sistemática, en efecto, está racionalmente justificada en la cabeza del perverso, para quien el mal no aparece como tal sino como bien[382]. El único obstáculo que no se ignora, según Aristóteles, es la incontinencia, la ausencia de dominio de sí, que comporta el remordimiento[383]. La incontinencia comparte con la sagacidad una cierta razón correcta, por ende una misma idea general de lo que está bien, pero como la perversidad es incapaz de no hacer el mal. Esta incapacidad a decidir lo que está bien es característica de un sujeto cuyo grado de virtud es suficiente para dar una idea de bien pero no es suficiente para hacer operativo el conocimiento que de él se tiene. La insuficiencia es la debilidad del carácter todavía no firmemente virtuoso, ya que la virtud moral, dice Aristóteles, es un 'estado decisional'[384]. Para quien es incapaz de contenerse, el deseo es entonces demasiado fuerte frente a las seducciones del mal cuando se presenta aquí y ahora bajo una forma particular. En consecuencia, enceguece a la inteligencia en presencia del mal. El incontinente sabe que tal tipo de cosas debe ser evitado, pero en presencia de una cosa particular, el deseo que se tiene no permite a la inteligencia reconocer una de estas cosas que hay que evitar. Actúa entonces de manera irracional e injustificable a sus propios ojos, mientras que tanto el perverso como el sagaz actúan ambos de manera racional y justificable a sus propios ojos.

382. Cf. *EN*, 13, 1144a36-b1.
383. Sobre la incontinencia, véase *EN*, VII, 2-12.
384. Cf. *EN*, II, 6, 1106b36.

Virtud moral y bien último

Mientras que la ética contemporánea busca normas universales del bien, a menudo en la naturaleza de la razón común a todos los hombres, para deducir de ella lo que es siempre moralmente bueno, Aristóteles descubre en la excelencia del carácter, que es por definición el bien moral, no la norma del bien sino el fin último de todo lo que el hombre puede llevar a cabo. Esto se debe a que en esta acción virtuosa ejecutada por sí misma y sólo en esta acción, como hemos visto, el filósofo reconoce lo que objetivamente da sentido a la vida humana y que el hombre común llama felicidad.

Virtud y vicio

Cuando considera que la acción virtuosa es el bien último, Aristóteles de cierta manera no se pregunta si sólo la virtud es un bien: es una evidencia de principio, ya que la virtud se opone al vicio. Pero no se oculta, por lo contrario, insiste en el hecho de que, para el vicioso, es el mal que parece ser el bien. Aristóteles piensa entonces que en la realidad la aprehensión del bien es relativa a cada individuo. Afirmar, como lo hace Aristóteles, que sólo el sagaz tiene una visión del verdadero bien no es suficiente para indicar la naturaleza de éste, ya que, según él, el sagaz debe su razón correcta a su deseo correcto, es decir a su virtud. Para que todo esté claro, Aristóteles se obliga entonces a mostrar en qué consiste específicamente la virtud, en oposición al vicio.

Su célebre definición de la virtud[385] descarta al respecto todo tipo de ambigüedad. Como el vicio, para Aristóteles la virtud constituye un 'estado decisional', es entonces un estado de carácter que comporta la decisión de ejecutar lo que se ha deliberado. Pero este estado, agrega, consiste en una 'media' entre dos estados que son precisamente vicios correspondientes, ya que representan, respectivamente, el exceso y el defecto en relación con la media. Ésta, precisa él, se establece de manera relativa para cada uno de nosotros; puede entonces variar de un individuo a otro. Esta última precisión evoca ciertamente un elemento subjetivo en la determinación de la media. Pero la idea de media sitúa formalmente la virtud entre dos vicios en el mismo ámbito, lo cual no deja ninguna duda sobre su naturaleza. De esta manera, entonces, Aristóteles permite ver que si la virtud

385. *EN*, II, 6,1106b36-1107a1.

es un bien es porque se mantiene a distancia de los extremos que son el demasiado y el demasiado poco.

Se puede siempre criticar este juicio. Se puede decir que nada prueba que el bien sea la justa medida entre demasiado y demasiado poco, aunque esto parece ser una evidencia. Aristóteles es consciente de ello. Es la razón por la cual una gran parte de los tratados que componen hoy sus *Éticas* se presentan como el estudio de las virtudes particulares, lo que deja ver qué es el bien moral[386] mejor que una idea general de la virtud. Este largo examen no aporta la demostración que el bien moral se encuentra en la justa medida. Si Aristóteles, no obstante, procede al análisis minucioso de las diferentes virtudes particulares y de los vicios que les corresponden a título de excesos o defectos, es porque a sus ojos la virtud y el vicio son reconocibles sólo en sus formas particulares. A aquellos, entonces, que se interrogan sobre la manera en la que el bien moral se encuentra en la media llamada virtuosa, Aristóteles cree poderles responder sólo reenviándolos a una descripción del valor, de la temperancia, de la generosidad, de la magnanimidad, etc.; a donde la virtud se realiza siempre como media elogiable entre dos obstáculos condenables.

Filosofía y sagacidad

Al proceder así, Aristóteles insiste otra vez en el hecho de que este análisis de las virtudes particulares sigue siendo demasiado general y por ello mismo incapaz de indicar cómo, en lo particular de la acción, se llega a reconocer lo realmente valeroso o temperante, lo cual se le exige al hombre bueno, teniendo en cuenta las particularidades de cada individuo y de las circunstancias singulares en las que se encuentra. En suma, el *filósofo* es incapaz de decir lo que sólo la *sagacidad* puede considerar bueno y virtuoso. Viendo la cantidad de parámetros que distinguen las cosas particulares, Aristóteles considera que no es fácil decir cuándo, a propósito de qué, contra qué, cuánto tiempo hay que manifestar cólera[387]. El filósofo puede entonces mostrar en general lo que es, por ejemplo, el valor: una media entre cobardía y audacia; puede mostrar así que el valor es un bien:

386. Cf. *EN*, III, 9, 1115a6 ss.
387. Cf. *EN*, IV, 11, 1120a32-34.

lo que tiene como objetivo un carácter equilibrado en los peligros mortales que supone la guerra, mientras que el cobarde huye de todo y el audaz no teme nada. Pero a fin de cuentas el filósofo no puede precisar cómo el hombre sagaz, después de la deliberación, decide lo que hay que hacer para ser valeroso en las situaciones peligrosas que se le presentan.

Por otra parte, aunque el filósofo puede mostrar por qué el valor, en tanto que justo medio, parece valer más que la cobardía o la temeridad, es incapaz, por la enseñanza, de hacer desear este justo medio y aborrecer el exceso de miedo tanto como la ausencia de todo temor. Dicho de otra manera, la enseñanza filosófica no enseña a enderezar a aquel cuyo carácter se inclina hacia los extremos.

En conclusión, entonces, el filósofo no puede esperar ni formar por la enseñanza un carácter valeroso (para ello son las costumbres las que cuentan) ni instruir caracteres ya valerosos sobre la manera en la que pueden comportarse en situaciones particulares (para ello hay que contar con su sagacidad). Su única esperanza, en consecuencia, es explicitar lo que el sagaz sabe intuitivamente del valor porque es valeroso o más generalmente lo que sabe de la virtud porque es virtuoso –todas éstas corresponden a los principios de su deliberación–. Aristóteles enseña cuál tipo de bien (último) persigue el hombre cuando es virtuoso y por ende cuál tipo de bien toma como principio de acción cuando es sagaz. Por eso destina su enseñanza sobre la virtud a los hombres con un carácter ya formado (no a la juventud arrastrada por las pasiones) y más especialmente a los hombres políticos[388], que supone sagaces.

La enseñanza de la justicia

El hombre político, en efecto, pretende que su tema es la 'virtud', como hemos visto[389]. Aristóteles está de acuerdo, a condición de entender por ello un estado de carácter que permite el único género de actividad que puede ser perseguido por sí mismo. Ahora bien, este género de actividad no es solamente el que el hombre político, si es sagaz, intenta ejercer para ser feliz, es también el que intenta que ejerzan todos los ciudadanos, porque también quiere hacer feliz a toda la ciudad. Si pensamos que Pericles y sus semejantes son personas sagaces, dice Aristóteles, es

388. Cf. *EN*, I, 1, 1094a27 ss.
389. Cf. *supra*, 'Revisión de la opinión corriente', p. 216.

porque están en condiciones de ver lo que es bueno para ellos mismos y para los otros[390].

En efecto, la obra de la política es la justicia instituida por la ley, sin la cual el hombre es la peor de las bestias que existen[391]. Si la enseñanza detallada que Aristóteles emprende sobre la virtud se dirige a los políticos es porque el ejercicio de la virtud, cuando se es una persona sagaz, se reconduce al ejercicio de la justicia.

La obra más difícil

¿Es necesario decirlo? Para Aristóteles, la justicia no es un estado de cosas consagrado por la ley sino un estado del alma, es decir, una virtud cuyo ejercicio es conforme a la ley[392].

Sin embargo, la justicia no es sólo una u otra de las virtudes peculiares. Ciertamente el filósofo enseña a reconocer una justicia distributiva (que consiste en retribuir a cada uno según el justo) y una justicia correctiva (que consiste en compensar a cada uno en razón de una injusticia sufrida)[393], las cuales son también virtudes particulares al mismo título que, por ejemplo, el valor o la temperancia, ya que cada una de ellas tiene su dominio propio. Pero enseña también y sobre todo a reconocer, bajo el nombre de justicia, a la virtud perfecta tal que las leyes positivas, que se pronuncian sobre todo, la favorecen[394]. En efecto si son 'correctas' las leyes ordenan todo lo que está bien y prohíben todo lo que está mal. Quieren hombres justos. Por esa razón, la justicia que quiere la ley es sinónimo de virtud perfecta.

Aristóteles, sin embargo, distingue entre las dos afirmando que la justicia que quiere la ley es la virtud deseada *en nuestras relaciones con los otros*[395]. La afirmación parece limitar a la justicia a un aspecto de la virtud pura y simple. Aristóteles se refiere exactamente a lo contrario. Si la justicia que quiere la ley es la virtud perfecta, es porque supone el ejercicio de la virtud, no sólo en lo que respecta a sí misma sino en lo que respecta a los otros. La justicia no es pura y simplemente virtud, porque supone su

390. *EN*, VI, 5, 1140b7-10.
391. Cf. *Pol.*, I, 3, 1253b37 (y de manera más general 29-39).
392. La justicia es el objeto de *EN*, V, completo.
393. Cf. *EN*, V, 5, 1130b31-1131a1.
394. Cf. *EN*, V, 3, 1129b11 ss.
395. *EN*, V, 3, 1129b31-1130a1 y 1130a10-13.

ejercicio en las relaciones con los otros, que es, dice Aristóteles, la obra más 'difícil'[396], y de cierta manera, lo más importante en la virtud.

Notemos que la relación con los demás, en el pensamiento del filósofo, es la relación del hombre con sus conciudadanos iguales[397], no las relaciones del hombre con los miembros de su familia o de su casa, que no son realmente 'otros' sino propios y con los cuales es fácil comportarse bien, como frente a uno mismo. Por otra parte, la ley, que es fuente de justicia, suele abstenerse de prescribir en la esfera de las relaciones personales y privadas, en la que los comportamientos están inspirados por la amistad. Y si prescribe la justicia en las relaciones entre conciudadanos, es precisamente porque entre conciudadanos la amistad, o como se dice, la concordia[398], que suscita el bien común, es un sentimiento débil –excepto cuando se reúnen compañeros virtuosos que se aman en razón de su virtud, lo cual es la amistad perfecta[399]–. Pero la amistad perfecta es rara y entre los conciudadanos la ley es necesaria para tener justicia.

Es cierto que la ley que prescribe la justicia se cumple al guardar un respeto exterior a las leyes que fija. Si se actúa justamente y no se comete injusticias hacia los otros, la ley no se preocupa por saber si el ciudadano es moralmente justo, menos aún por saber si es simplemente virtuoso cuando las relaciones con sus conciudadanos no están en cuestión. Aristóteles lo sabe muy bien. Y precisamente por esto, como hemos visto, considera que para la mayoría de los hombres la justicia no es una virtud ni la actividad virtuosa un bien último. Para todas las personas que se dedican a una profesión, por ejemplo, la justicia es sólo una regla exterior que garantiza el interés común y la virtud una perfección sin interés. Pero para los que se consagran a la política y de los que se esperan leyes justas, no puede ser lo mismo.

La política sin altruismo

En efecto, sin contar con que sería difícil trabajar en la promulgación de leyes justas sin ser uno mismo justo, el político que se dedica a este trabajo con el único objetivo de servir así al interés común –en una perspectiva

396. *EN*, V, 3, 1130a8.
397. Cf. *EN*, V, 10, 1134a26 ss.
398. Al respecto, véase *EN*, IX, 6.
399. Cf. *EN*, VIII, 4, 1156b7-9.

altruista, diríamos nosotros– sería, para Aristóteles, un artesano alienado exactamente como todos los que sirven a los demás por sus profesiones sin preocuparse de ellos mismos[400]. La satisfacción de darle a los demás buenas leyes es exactamente comparable a la de procurar el bien más trivial, si este acto de justicia no es en sí mismo, es decir, para el sujeto que actúa, el bien último. No es entonces el servicio de los otros lo que constituye el bien supremo en la perspectiva aristotélica, a no ser por accidente; por lo contrario, es la virtud del sujeto mismo, ejercida en lo que tiene de más difícil, a saber las relaciones con los conciudadanos. Paradójicamente, no es el amor a los demás lo que hace al buen político, según Aristóteles, sino el egoísmo, entendido como el amor de la propia perfección.

El amor a sí mismo

Se lo comprueba en lo que el filósofo afirma sobre la amistad[401] y especialmente sobre la amistad perfecta. El amor entre progenitores, en la medida en que es natural, no cuenta para el filósofo que quiere entender cuál es el bien último –es el apego espontáneo que se tiene por los suyos[402]–. Ni la amistad que se anuda por placer, sobre todo entre los jóvenes, que es efímera[403]; ni la que se tiene por los miembros de una misma asociación fundada sobre el interés –en particular la que se encuentra en la comunidad que forman los conciudadanos[404]–; aunque el legislador vele para cultivarla más que la justicia porque aleja las sediciones[405], es, como hemos dicho, un sentimiento poco profundo que sólo sostiene el interés común; no es ella, sino el interés, lo que comporta la asociación política y conduce a legislar para la comunidad.

Otra cosa es la amistad que une a dos hombres virtuosos en una admiración recíproca por su excelencia y, si su virtud es perfecta, entre dos hombres justos, igualmente capaces de ser virtuosos en las relaciones que cada uno tiene con terceros. Sin embargo, no es la amistad la que inspira las buenas acciones de las que se gratifican mutuamente dos amigos. Sin duda, se traduce así, pero no es la razón por la cual son amigos, ya que

400. Cf. supra, 'La satisfacción de ser útil', pp. 214-215.
401. Cf. *EN*, VIII, IX y *EE*, VII
402. Cf. *EN*, VIII, 14, 1161b16 ss.
403. Cf. *EN*, VIII, 3, 1156a22 ss.
404. Cf. *EN*, VIII, 1, 1160a8-14.
405. Cf. *EN*, VIII, 1, 1155a22 ss.

lo que funda su amistad y los hace dignos de admiración el uno para el otro es su igual virtud o igual justicia; de manera que cada uno ve y ama en el otro la perfecta honestidad que ama en sí mismo[406]. En suma, es la imagen de sí lo que un amigo ama en su amigo. ¿Por qué no es esto vil egoísmo? Porque lo que ama en sí es la virtud y la virtud perfecta hace de él un justo. De esta manera –cosa difícil– si es necesario morirá por sus conciudadanos que no ama particularmente pero a los que está ligado por una comunidad de intereses. Es todo lo contrario al egoísmo porque sacrifica su interés por el de ellos. ¿Se trata entonces de altruismo? Tampoco, porque sacrificándose conserva *para sí* lo que hay de más hermoso: el acto virtuoso[407]. Es otra vez el amor a sí mismo lo que lleva al justo a este heroísmo.

El hombre de bien y el buen ciudadano

Queda por aclarar de manera más precisa la diferencia que Aristóteles traza entre el hombre de bien y el buen ciudadano[408]. Si la actividad virtuosa del hombre de bien no es la de un ser aislado, eventualmente limitada a las relaciones privadas con los suyos, con sus domésticos o empleados, sino que se extiende a las relaciones de justicia con sus semejantes, en la vida pública, ¿por qué esta actividad no es asimilable a la actividad del buen ciudadano?

Se debe a que el ciudadano se entiende de dos maneras. Se entiende como el sujeto que ejerce el poder y hace la ley, pero también como el sujeto que simplemente la obedece. Ahora bien, quien obedece la ley, aunque buen ciudadano, no hace más que ejecutar lo que otros, en su lugar, consideran bueno y justo. Entonces sólo el ciudadano que ordena y hace la ley ejecuta lo que él sabe que es bueno y justo. En consecuencia, sólo el ejercicio de la política lleva a cabo la unión de la virtud y la sagacidad que constituye al verdadero hombre de bien. El que obedece, dice Aristóteles, no necesariamente necesita de sagacidad [409], ya que ésta sólo es la excelencia propia de quien ordena[410].

406. Cf. *EN*, IX, 4, 1166a29 ss.
407. Cf. *EN*, IX, 8, 1169a20 ss.
408. Al respecto, véase en particular *Pol.*, III, 4-5 (completo).
409. *Pol.*, III, 1277a15-16.
410. *Pol.*, III, 1277b25-26.

Se sigue que la sagacidad, en el fondo, no es nada más que la excelencia que hace al verdadero hombre político. La única diferencia que Aristóteles traza entre política y sagacidad es la que opera entre justicia y virtud moral. Así como la justicia es la virtud buscada en nuestras relaciones con los demás, la política es la sagacidad deseada en estas mismas relaciones[411] y no simplemente en nuestras cuestiones personales o domésticas, ya que en este caso es la más difícil.

Política y buena política

A nadie se le escapa que la política y la sagacidad en el verdadero sentido del término se reconocen por las leyes *justas* que producen. Sólo las leyes *justas* comportan la virtud. Y con ello hay que entender leyes positivas en el marco de un régimen constitucional bien establecido; ahora bien, el filósofo que reflexiona sobre la política inmediatamente observa que en los hechos la existencia de múltiples ciudades, muy diferentes entre sí, muestra la diversidad del derecho positivo según los regímenes, los lugares y las épocas. La justicia y el bien que estos diferentes regímenes consideran no son –evidentemente– idénticas, así que es difícil, sin caer en un relativismo radical, juzgar que las disposiciones legislativas son igualmente buenas en todas partes y en todas partes fruto de la sagacidad. Le toca al filósofo apreciar la justicia relativa de las diferentes formas de derecho positivo, conforme a lo que es el fin último postulado por la verdadera sagacidad.

Las leyes justas

Aristóteles, como Platón, también considera el caso de los regímenes en los que la autoridad se ejerce sin ley, por el mejor pero también, con frecuencia, por el peor. Pero como la ley es inteligencia sin deseo[412], como en definitiva había hecho Platón, prefiere regímenes en los que el derecho está codificado. El derecho positivo de estos regímenes, sin embargo, no sólo es variable sino también a veces contradictorio. ¿Cómo conciliar esto con la exigencia de la justicia?

411. *EN*, VI, 8, 1141b23 ss.
412. Cf. *Pol.*, III, 16, 1287a32 y *EN*, X, 6, 1180a21-22.

De una manera general que recuerda la diferencia entre acción simplemente deliberada (justificada en razón de ciertos principios, buenos o malos) y acción virtuosa (deliberada o justificada en razón de los principios correctos), distingue entre legislación conforme a los principios de la constitución y legislación conforme a los principios de una constitución correcta[413]. De entrada, esto supone una distinción entre buenas y malas leyes.

Una buena ley es la que es conforme a los principios de la constitución. De esta manera, en la democracia una buena ley es una ley democrática, que –muy racionalmente– favorece los principios de la democracia (por ejemplo, la igualdad). Todo legislador tiene el deber de producir buenas leyes en este sentido: es el principio de la constitucionalidad de las leyes[414]. Pero una buena ley no es necesariamente justa sin reserva ni por otra parte una mala ley es una ley totalmente injusta. Ciertamente, las malas legislaciones, contrarias a los principios de la constitución, son irracionales; hasta pueden arruinar al régimen cuyos principios socavan. Pero si este régimen es incorrecto, la ley que amenaza su integridad sirve para reformar saludablemente al régimen en cuestión y una mala ley se convierte así, de cierta manera, en un instrumento de justicia. Aristóteles parece estar particularmente atento a esto cuando propone medios para remediar los peligros de las revoluciones políticas que pesan sobre todos los malos regímenes[415]. Todo esto muestra que, excepto en los casos excepcionales de legislaciones que corrigen un régimen detestable, se puede distinguir a grandes rasgos dos tipos de leyes justas, según la naturaleza del régimen del que forman parte. El legislador puede, en efecto, reivindicar haber siempre propuesto leyes justas, si son buenas y respetan la constitución. Pero, dice Aristóteles, la justicia es *absoluta* y sin reservas en los casos en los que la constitución misma es 'correcta'; es sólo *relativa* allí a donde la legislación, por lo contrario, está conformada por una constitución 'desviada'[416]. Del carácter correcto o desviado de la constitución depende entonces el carácter absoluto o relativo de la justicia reconocida a las buenas leyes.

413. Véase en particular *Pol.*, VII, 13, 1331b24-1332a7.
414. Cf. *Pol.*, III, 11, 1282b10-12.
415. Cf. *Pol.*, V, (completo).
416. Cf. *Pol.*, III, 6, 1279a17-20.

Las constituciones rectas

¿Y cómo distinguir constituciones correctas de otras desviadas?

De la respuesta a esta pregunta depende toda la concepción que Aristóteles hace de la justicia, y con ella, del bien último del hombre. Esto se debe a que, en una constitución correcta, las leyes constitucionales producidas por la sagacidad están orientadas hacia este bien último. En esas leyes se crean o se preservan las buenas costumbres del ciudadano en sus relaciones con los demás y, así, la inteligencia de cada ciudadano educado según la ley está orientada a su vez hacia el justo como principio de todas sus acciones.

A una pregunta con implicaciones tan importantes, Aristóteles da una respuesta simple y por otra parte totalmente formal. Es recta la constitución que toma en cuenta el 'interés común'; es desviada, por lo contrario, la que considera el interés sólo de los ciudadanos que ejercen el poder a expensas de los gobernados[417]. Se entiende por qué una constitución correcta, así definida, produce leyes naturalmente justas. A diferencia del legislador que bajo una constitución desviada sólo tiene como objetivo *su propio bien*, bajo un régimen correcto el legislador también tiene como objetivo *el bien de los otros*, lo cual es conforme a la justicia. Entre la ley de un régimen desviado y la de un régimen correcto existe el mismo grado de diferencia que entre la virtud pura y simple y la virtud en relación con los otros.

Claramente una constitución, cualquiera que sea, aun correcta, de entrada no tiene como objetivo la virtud (bien último) sino sólo el interés (bienestar económico)[418]. Sin embargo, la constitución viciada en su origen no tiene ninguna posibilidad de alcanzar plenamente el bien último. En efecto, es un intento de avasallamiento a gran escala, ya que los políticos en el poder tratan a los ciudadanos en su poder exactamente como los amos de casa tratan a sus esclavos, es decir, exclusivamente en beneficio de su propio interés. Para tales políticos, por más que posteriormente consideren que la acción justa que consiste en hacer la ley es lo más hermoso, esta acción nunca expresará más que una justicia aparente, que descuida las relaciones con los demás. La virtud, como hemos visto, es virtud perfecta sólo cuando supone lo más difícil, es decir las relaciones con los demás.

417. Cf. *Pol.*, III, 13, 1283b40-42.
418. Cf. *Pol.*, I, 2, 1252b27 ss.

El derecho natural

Se sigue que para Aristóteles una legislación justa sin reservas o absolutamente justa es la que es conforme al fin de la polis. Poco importa que el derecho positivo establecido por el poder político comporte disposiciones 'legales' que se podrían haber concebido de otra manera y que sólo la ley sanciona como justas. También importa poco que este derecho sea variable de ciudad en ciudad, si invariablemente sirve al bien común.

En este sentido Aristóteles habla de un derecho natural[419]. Se trata claramente de una parte del derecho positivo, de este derecho que el filósofo llama 'político' porque concierne a la comunidad que forman los ciudadanos. Ahora bien, este derecho no es considerado natural porque corresponda a una norma inscrita en la naturaleza –ni en la naturaleza en general ni en la naturaleza humana en particular– sino porque responde a la naturaleza de la comunidad política misma, es decir, a su verdadero fin.

Esto merece abundar en una explicación. El hombre, dice Aristóteles, está naturalmente hecho para la comunidad política, ya que le es propio poseer la palabra, hecha para expresar lo que es justo[420]. Así, se puede decir que la justicia es el fin natural del hombre, puesto que la naturaleza del animal hablante se expresa finalmente en la justicia. Pero se trata aquí de saber qué en la justicia es naturalmente justo, por oposición a lo que es indiferentemente justo o injusto pero reconocido como legal. Dado que la justicia instituida por el hombre siguiendo su naturaleza incluye al mismo tiempo disposiciones legales y disposiciones naturalmente justas, ¿de dónde se deriva la naturalidad de este último tipo de disposiciones?

La respuesta es simple: de que de ellas dependa la justicia *absoluta* que tiene como objetivo, por naturaleza, una verdadera comunidad política, a saber, el bien verdaderamente *común*. Dicho de otra manera, a diferencia de las disposiciones legales, ellas garantizan una constitución *correcta*. Lo que es notable en esta idea es que el derecho natural, que 'tiene en todas partes la misma potencia', como dice Aristóteles[421], y por ende asegura en todas partes un régimen correcto, es también él un derecho variable. Es variable, aunque natural, porque esta variabilidad está en los límites de la justicia absoluta. Y es natural, aunque variable, porque a pesar

419. *EN*, V, 10, 1134b18 ss.
420. Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a11-18.
421. *EN*, V, 10, 1134b19.

de sus diferencias garantiza siempre esta justicia absoluta. Esto permite a Aristóteles reconocer varias formas de constituciones correctas, muy diferentes, sin prejuicio para la justicia.

Las formas de regímenes rectos y la sagacidad

Una buena ley, perfectamente constitucional, en un régimen desviado, como hemos visto, no es justa sin reservas. Pero es justa sin reservas en todos los regímenes correctos, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos, porque efectivamente todos tienen como objetivo el bien común. Aristóteles cataloga tres formas principales de constituciones correctas[422], aunque introduzca varias distinciones particulares en cada una de ellas según el caso[423]. Estas formas son la monarquía, la aristocracia y la 'politía' (es decir la república), en la que respectivamente un monarca, una minoría o una mayoría disponen del poder y lo ejercen legislando invariablemente en el interés de todos. Estos regímenes 'degeneran' en tiranía, oligarquía y democracia cuando el monarca, la minoría o la mayoría en el poder gobiernan legislando según sus propios intereses, ciegos al bien de los otros y por ende a las exigencias de la justicia absoluta. En estos casos de desviación, el arte político y el arte del legislador son sólo habilidades viciosas. Indiferente al bien real, el político sólo tiene en vista su interés o el de su partido. Sus capacidades se miden con las del servir bien a este interés, que sólo tiene la apariencia de justicia.

En los regímenes correctos, por lo contrario, la capacidad del político es la sagacidad. Invariablemente ésta implica perseguir la justicia. Pero los medios particulares, las leyes elaboradas para alcanzarla, son diferentes según los regímenes. Según Aristóteles, la sagacidad del legislador se mide por su capacidad de encontrar el régimen de interés común que imponen las circunstancias particulares, exactamente como la sagacidad que lo guía en su propia acción debe tener en cuenta los diferentes parámetros para decidir lo que aquí y ahora es virtuoso. De la misma manera, el legislador debe tener en cuenta múltiples circunstancias de tiempo, lugar, etc., para decidir la ley constitucional que será justa aquí y ahora.

La filosofía política no está entonces en condiciones de juzgar fuera de las circunstancias cuál es el mejor régimen constitucional, ya que este

422. Véase en particular, *Pol.*, III, 7 (completo).
423. Véase *Pol.*, III, 14 ss.; IV y VI.

juicio es cuestión de sagacidad. Sólo puede mostrar que, por ejemplo, el tiempo que pasa y con él la evolución de las poblaciones inspiran a la sagacidad a modificar la forma de la constitución, o que en lugares diferentes y con poblaciones diferentes la sagacidad naturalmente descubre formas de constituciones diferentes.

La mejor constitución

Monarquía, aristocracia, república, tales son las formas particulares que según las circunstancias asume la misma institución política recta, la cual no existe fuera de estas formas particulares.

Esta concepción aleja a Aristóteles de Platón, para el cual la misma forma paradigmática del bien debe, si es posible, inspirar el gobierno y las leyes de todas las ciudades, y para quien la distancia entre la norma paradigmática y la legislación existente mide el grado de imperfección de las leyes positivas en relación con la justicia absoluta.

Esto no impide que Aristóteles compare entre sí a los regímenes rectos (y sus correspondientes desviaciones) para indicar el que o los que le parecen mejor adaptados a las circunstancias de tiempo o lugar en el que se encuentran, como lo haría un político o legislador sagaz. Al respecto, el filósofo tiene la impresión de que la monarquía no es realmente un régimen vigente, al menos entre las poblaciones griegas, porque este tipo de régimen supone la superioridad manifiesta de una familia (la del monarca) sobre otras familias. Se dedica entonces a describir lo que sería, para su época, un régimen perfecto bajo la forma de una aristocracia[424].

Curiosamente, al menos en apariencia, esta descripción reproduce casi todas las principales disposiciones que Platón recomendaba en las *Leyes*. De esta semejanza se ha concluido que el proyecto aristotélico atestiguaría una concepción idealista que el filósofo habría elaborado, en un primer momento, bajo la influencia de su maestro antes de repudiarla en provecho de concepciones más realistas.

Esta conclusión es equivocada. El proyecto aristotélico no reposa sobre ninguna convicción concerniente a la existencia de un bien paradigmático inmutable que se trataría de imitar. Su semejanza con las proposiciones sugeridas por Platón en las *Leyes* se explica por el hecho de que Aristóteles, en una perspectiva finalista, considera firmemente que el

424. Es el objetivo casi exclusivo de *Pol.*, VII-VIII.

fin último de la ciudad (y de la política) es hacer perfectamente virtuosos a los ciudadanos, como lo hemos dicho ya varias veces. A grandes rasgos, Aristóteles está de acuerdo con Platón en situar en una actividad virtuosa del alma el bien último o la felicidad que la ciudad intenta procurar a sus residentes. Esta convicción común comporta no sólo una misma voluntad de orientar las disposiciones constitucionales hacia este tipo de bien último, sino también y más naturalmente su convergencia en la elección de los medios (disposiciones legales particulares) que permiten alcanzar este tipo de objetivo. Mientras tanto, Aristóteles, como también lo hemos visto, no comparte las convicciones de Platón respecto a la naturaleza de la virtud perfecta. Ésta, para él, no está ligada a ninguna sabiduría filosófica que conocería algún Bien en sí, sino a la sagacidad que deriva de algunas disposiciones virtuosas en sí mismas los principios que sirven para deliberar. Aristóteles excluye entonces la necesidad de colocar en la polis una instancia filosófica que, como el 'consejo nocturno' de Platón, tendría que regular el buen proceder de los asuntos. Restituye así a la política su plena autonomía.

Esta autonomía tiene profundas consecuencias. La instancia filosófica que Platón procura a la polis opera a partir de un modelo inmutable de bien. Ésta se permite crear las condiciones de la virtud a partir de este paradigma inmutable. Aristóteles, por lo contrario, piensa que la sagacidad exige las condiciones de la virtud, como un prerrequisito, que no crea pero que reconoce cuando está allí. Es la razón por la cual Aristóteles insiste en el hecho de que el mejor régimen político que se puede desear, supone como dadas algunas 'hipótesis' favorables que el legislador no produce[425], entre las cuales se encuentra una población con un carácter bien dispuesto y condiciones de prosperidad material suficientes. Aristóteles, quien no duda en decir que estos prerrequisitos dependen en gran medida de la suerte[426], atribuye solamente a la política la misión de explotarlos consagrando todas sus preocupaciones a la educación desde la más joven edad[427].

425. Cf. *Pol.*, VII, 4, 1325b35-39.
426. *Pol.*, VII, 12, 1331b21-22.
427. *Pol.*, VIII (fragmentario) es consagrado enteramente a la educación.

Las constituciones de sustitución

Los presupuestos aleatorios de los que se acaba de hablar raramente están reunidos, por lo que se explica que Aristóteles al mismo tiempo y sin contradicción se haya interrogado sobre la o las mejores formas constitucionales por default (*par défault*)[428]. Esta investigación aparentemente lo lleva lejos de Platón, para quien el bien es único, aunque el mejor régimen existente sea imperfecto. Sin embargo, Aristóteles justifica plenamente el mal menor como el bien, tanto más que los regímenes desviados le parecen aceptables en ciertas condiciones, aunque sean totalmente ajenos a la justicia sin reserva y que en estos regímenes la acción política consista en repartirse de la mejor manera las ventajas materiales entre los miembros de una minoría (oligarquía) o de una mayoría (democracia) sin importarles la educación. Sin mejores condiciones, sólo una idea falaz de la justicia justifica una revolución y cuando las condiciones de lo mejor aparecen, la sagacidad se encarga de transformar, rectificándola, la constitución. En una palabra, la política es siempre el arte de lo posible.

Los auxiliares de la política

Aristóteles no explica en qué condiciones, cuando finalmente la polis es próspera, quien hasta ese punto sólo había velado por su prosperidad, empieza a usar la economía para sus propios fines. Pero deja ver que la economía antes que nada ha servido para el armamento y el mantenimiento de los ejércitos. Al punto tal que observa que las virtudes militares son las que, de manera errónea, han prevalecido en la educación dada a los ciudadanos, ya que esto se ha traducido en regímenes guerreros orientados a la conquista y dominación de los pueblos vecinos[429].

La economía aparece entonces como el instrumento de todas las políticas. Pero la política tiene otros instrumentos.

No se puede silenciar la importancia que Aristóteles le atribuye a dos técnicas particulares que entran en la política a título de instrumentos exactamente como la economía. Estas técnicas son la retórica y el arte poético.

428. Véase *Pol.*, IV, 1, 1288b10 ss.
429. Cf. *Pol.*, VII, 2, 1324b2 ss.

El arte de convencer

Ya hemos hablado un poco de la primera. Es el arte de convencer por medio de la palabra. La utilidad de ésta rebasa los límites de la política, pero al interior de estos límites la oratoria no sólo es un gran apoyo sino que, como lo muestra la historia de los siglos V y IV, es una necesidad imperiosa.

Aristóteles indicó claramente que dos de los tres géneros de elocuencia que se pueden distinguir surgieron directamente de los usos que los políticos y más generalmente los ciudadanos tienen que hacer de la palabra. La elocuencia judiciaria nació frente a los tribunales en los que la acusación y la defensa, apoyadas sobre la ley, escrita o no escrita, son un doble ejercicio indispensable. Los alegatos contradictorios intentan convencer al mismo juez o a veces al mismo jurado. La oratoria es así auxiliar de la justicia, a veces del poder judicial, prerrogativa de la ciudad. Como el ejercicio perfecto de ésta es obra de la sagacidad[430], el arte de los litigantes es el medio que permite clarificar la deliberación del juez en las circunstancias particulares en las que es necesario juzgar no sólo lo que es el bien sino lo que es la equidad en la aplicación de las leyes, ya que éstas sólo expresan reglas generales[431].

Por su parte, la elocuencia deliberativa nació al interior de los consejos y las asambleas políticas, que suelen reunir a un gran número de ciudadanos. Es allí en donde se preparan y se aprueban las leyes, se proponen o adoptan decretos y se toman las decisiones del ejecutivo al término de los debates, que suelen ser contradictorios, en los que cada uno intenta convencer a sus colegas. La oratoria, en el transcurso de las deliberaciones, auxilia al poder político, legislativo y ejecutivo, el cual, como todo poder decisorio, apela a la sagacidad[432]. Es la razón, por otra parte, por la cual en los recursos de la elocuencia deliberativa Aristóteles introduce y cataloga una masa de conocimientos sobre las costumbres, las virtudes, la felicidad, las leyes, la historia, los regímenes constitucionales[433]..., conocimientos que él mismo aprovecha cuando reflexiona en filosofía sobre la política y las costumbres. Como filósofo, Aristóteles debe

430. Cf. *EN*, VI, 8, 1141b33.
431. Sobre la equidad, véase *EN*, V, 14 (completo).
432. Cf. *EN*, VI, 8, 1141b25 ss.
433. Cf. *R*, I, 4, ss.

limitarse a las generalidades cuando se trata de mostrar qué tipo de disposición legal conviene a qué tipo de régimen. Ahora bien, en la práctica, en una situación particular, los ciudadanos, miembros de un consejo o de una asamblea, deliberan preguntándose qué conviene a su propia ciudad en tal o tal circunstancia precisa. Las opiniones defendidas por los oradores en tales circunstancias son medios de aclarar la deliberación en curso.

Pero hay que hacer cuentas también con el hecho evidente que los tribunales populares y las asambleas populares, compuestas por cualquiera, no son precisamente las instancias en las que se puede contar con la sagacidad de los que deliberan. La opinión de los oradores, en tales casos, no llega a ningún oído sagaz. Aristóteles no se ofusca. Por lo contrario, sostiene que la multiplicidad de estas opiniones individuales, aclarada por los discursos que se le dirigen, compone una especie de sagacidad colectiva[434]. La opinión del ciudadano que se expresa con arte frente a sus conciudadanos, jueces o miembros de una asamblea no es una de las opiniones entre las cuales éstos tienen que zanjar en razón de su sagacidad personal, sino una de las opiniones a favor de las cuales una mayoría tiene que pronunciarse para que parezcan sagaces.

Ésta puede parecer una extraña concesión por parte de un filósofo que se esfuerza por mostrar el precio de una virtud intelectual sin la cual no hay *verdadera* política. Pero es necesario recordar que para él la excelencia suprema es raramente posible y que, de todos los regímenes en los que la sagacidad no aparece, la democracia en la que triunfa la retórica es *verdaderamente* el mal menor.

El arte poético

A primera vista es más difícil comprender cómo para Aristóteles la poética entra en la política como un medio, ya que se dice que la poesía es un arte gratuito que se satisface con la producción de 'bellas' obras. De hecho, la obra poética, según Aristóteles, es acabada cuando está bien lograda, y cuando analiza la epopeya y la tragedia se interroga precisamente sobre los ingredientes de tal naturaleza que produzcan una obra acabada en estos dos géneros. Pero, según él, que una obra esté bien hecha se mide con la apreciación de los que la escuchan o ven, del público que asiste a las representaciones trágicas o recitaciones épicas organizadas en o por

434. Cf. *Pol.*, III, 11, 1281a42 ss.

la ciudad. La poética consiste entonces en producir, por la narración o la representación, un cierto efecto sobre el público, así como la retórica consiste en buscar la convicción de un auditorio por el discurso.

Contrariamente a Platón, quien exige censurar la poesía porque contribuye a que se hagan malas ideas sobre los dioses, Aristóteles no considera que los poetas sean maestros de pensamiento y no es sensible a la incidencia eventual del mito poético sobre la opinión. Según él, la historia fabulada contada por el poeta indica los caracteres, afecciones y acciones típicas del hombre[435], pero no es un vehículo de enseñanzas. La poesía, como la música, tiene como propósito inmediato suscitar afecciones: quiere tocar la parte irracional del alma. En el caso de la tragedia, se trata de provocar artificialmente en el espectador sentimientos de miedo y piedad[436]. Si el espectador teme por el héroe y tiene piedad de él, la obra salió bien.

Contrariamente a Platón, para quien la emoción irracional suscitada por el arte dramático es sospechosa, Aristóteles considera que este efecto es purificador o purgativo[437]. Existe toda una literatura que se propone precisar el origen y la naturaleza exactas de este efecto 'catártico'. La única certeza, pero tiene su importancia, es que Aristóteles ve de manera bastante positiva la acción del arte dramático sobre el alma irracional del espectador. De manera más general, el arte y la música tienen el mismo tipo de efectos, considerados como placenteros. Por esta razón entran en las preocupaciones de la política.

El placer que se obtiene al oír narraciones poéticas o de la representación de obras dramáticas no puede dejar indiferente al político, ya que éste, que está interesado en la formación del carácter, tiene que estar atento a todos estos placeres: de ellos dependen, en efecto, las costumbres correctas o incorrectas que se contraen desde la infancia[438]. Y es cierto que en la educación liberal que es el objeto de las leyes en la ciudad perfecta, Aristóteles recomienda darle un lugar importante a la música midiendo sus efectos. Por otra parte, es en este contexto que de nuevo hay que constatar el efecto catártico de ciertas emociones que las melodías y los ritmos musicales, según los casos, provocan en la juventud[439].

435. Cf. *Po*, 2, 1448a1-5.
436. Cf. *Po*, 6, 1449b27; 9, 1452a2-3; etc.
437. *Po*, 6, 1449b28.
438. Cf. *EN*, II, 2, 1105a10-16 y VII, 12, 1152b1-3.
439. *Pol.*, VIII, 7, 1341b32-40.

Pero las preocupaciones de la política no se limitan a la educación de la juventud. También hay que velar por su descanso y por el de los ciudadanos en general, por sus diversiones, en las que la música y especialmente la poesía épica o dramática tienen un papel importante[440]. Los festivales públicos en ocasión de las fiestas religiosas eran ocasiones propicias a sus manifestaciones. Aristóteles no se ha expresado sobre la necesidad de lo que llamaríamos una política de los placeres, como lo ha hecho sobre una política de la educación. Pero es porque en sus tiempos la segunda era inexistente o determinada por las virtudes guerreras, mientras que la primera se expresaba ampliamente en los programas regulares de fiestas, en las que la música, las artes y sobre todo la poesía competían, en la organización de los concursos, con los ejercicios físicos del gimnasio o el estadio. El filósofo no tenía que preocuparse por una falta del político al respecto. Por lo contrario, es probablemente por la existencia de esta especie de política de los placeres que se interesó tan de cerca por el arte poético. Es porque en la polis griega la poesía, como una suerte de institución, ocupaba los placeres del ciudadano y servía para que se distrajera, que el filósofo al interesarse en ella se interesó en un arte auxiliar de la política.

440. Cf. *Pol.*, VIII, 3, 1337b34 ss.; y 5, 1339b26-27.

CAPÍTULO XII

Filosofía primera

Su objeto: los presupuestos universales

En Aristóteles hay cierta analogía entre la sagacidad que, entre los políticos, permite darle al hombre los medios del bien *último*, y la sabiduría que, entre los filósofos, permite conocer aquello de lo que *finalmente* depende todo lo que existe. Cuando intenta comprender todo lo que es, la inteligencia da lugar a múltiples ciencias, como cuando intenta conocer todo lo que puede ser hecho o ejecutado por el hombre: la multiplicidad de las ciencias (llamadas teoréticas) es tan evidente como la de los saber-hacer. Pero así como todos los saber-hacer se encuentran de cierta manera subordinados a la sagacidad política que regula su uso en vista de un fin último, de manera análoga todas las ciencias están también bajo la dependencia de la sabiduría que considera sus presupuestos últimos. La filosofía –por definición 'en busca de sabiduría'– debe llegar a considerar lo que todas las ciencias suponen en común pero que no estudian en tanto que tal. El objeto de la filosofía primera es aparentemente simple: lo que se podrían llamar los presupuestos universales.

Naturaleza de este objeto: los principios primeros

Aristóteles no habla de 'presupuestos universales', pero es a lo que él se refiere por 'principios primeros'. Ciertamente, el término 'principio' es notoriamente ambiguo, ya que se puede distinguir, por ejemplo, entre principio de ser (causa de lo que es) y principio de conocimiento (hipó-

tesis de demostración)[441]. Pero los presupuestos universales o principios primeros de los que se trata aquí deben ser entendidos al mismo tiempo como principios de ser y como principios de conocimiento.

Como principios de ser, los presupuestos universales son para Aristóteles un *género de ser*: el género de ser del que cada ciencia particular asume la existencia sin estudiarlo en tanto que tal y que es causa de ser para los otros géneros considerados propiamente por cada una de las ciencias particulares. Con este género de ser, cuyas causas estudia, la sabiduría o filosofía primera tiene como objeto los principios primeros de todo lo que es.

Como principios de conocimiento, los presupuestos universales son para Aristóteles un *género de hipótesis* que sirven de bases a la demostración: el género de hipótesis que cada ciencia particular asume sin considerarla como tal y que es causa de inteligibilidad para los otros géneros de principios propios a partir de los cuales cada una de las ciencias particulares puede demostrar. Este género de hipótesis, que la sabiduría o filosofía primera considera, tiene como objeto el principio primero de todo lo que es inteligible.

¿Cómo puede la sabiduría tener como objeto a la vez los primeros principios de todo conocimiento y los primeros principios de todo ser? Es porque los principios que suponen en común los diferentes conocimientos aplicados a todos los géneros de ser tienen que ser necesariamente considerados por la misma ciencia universal que estudia el género de ser que suponen en común todos los otros géneros[442].

Las formas de exposición del proyecto

Aristóteles se expresa de varias maneras sobre su proyecto. Se ve esbozado el perfil de la sabiduría en los textos que abren la *Metafísica*. Otros textos, más adelante en la misma obra, que tienen como ese un aire programático, presentan un proyecto similar con términos diferentes. Es difícil, al menos a primera vista, conciliar perfectamente todos estos testimonios. Pero tienen aspectos comunes que son suficientes para deducir de ellos una misma preocupación global.

441. Cf. al respecto, *M*, Δ, 1, 1013a16.
442. Cf. *M*, Γ, 3, 1005a21 ss.

Indicaciones sobre la sabiduría

Al inicio, Aristóteles se refiere a la opinión común en la que aparece la idea de que lo que el filósofo busca es en resumidas cuentas la omnisciencia[443]. La sabiduría que responde a esta ambición es evidentemente de orden científico, a un doble título: se eleva al conocimiento del universal[444] y alcanza las causas de lo que es[445].

Pero saber todo no significa adquirir la suma de todas las ciencias particulares. Esto significa alcanzar los *primeros* principios de las causas[446] y por ende elevarse a lo que hay de *más* universal[447]. El objetivo es así penetrar en el conocimiento de lo más difícil, la aprehensión de lo más conocible (en sí)[448].

Una especie de ecuación implícita aparece aquí entre la noción de principios primeros y la de universalidad en su más alto grado. La reencontraremos en otra parte. Aristóteles agrega, con una intención claramente protréptica, que la ciencia sublime que tiene tal objeto es 'divina' porque sin duda es la única que puede prestarse a un dios y tener como objeto las 'cosas divinas'[449]. La aserción tiene, para nosotros, algo de enigmático, pero también tiene un eco más lejano.

Indicaciones sobre la ciencia que considera al ser en tanto que ser

Aparentemente diferente es la evocación de una cierta ciencia que considera al ser en tanto que ser, así como a sus atributos esenciales[450]. Pero Aristóteles permite entender claramente que ésta no se confunde con ninguna ciencia particular, o, si se prefiere, 'sectorial' por el hecho mismo de la universalidad de su punto de vista. Es difícil no ver aquí el recuerdo de un rasgo inicialmente reconocido a la sabiduría –que alcanza la universalidad más posible que exista– más aún que aquí otra vez , como en el caso de la sabiduría, Aristóteles se dice en busca de los principios

443. *M*, A, 2, 982a8-10
444. *M*, A, 2, 982a22.
445. *M*, A, 2, 982a24.
446. *M*, A, 2, 982a26 y b9.
447. *M*, A, 2, 982a24-25.
448. *M*, A, 2, 982a24 y b1-2.
449. *M*, A, 2, 983a5-10.
450. *M*, Γ, 1, 1003a21 ss.

y de las causas supremas[451]. Que se trate aquí de considerar al 'ser en tanto que ser' y de aprehender sus causas primeras no tiene quizás que sorprender demasiado, a pesar de los ríos de tinta que tal expresión ha hecho verter. Según Aristóteles toda ciencia particular concierne al ser, pero lo considera desde una perspectiva particular: la geometría, por ejemplo, concierne al ser en tanto que cantidad mesurable, y la física, sobre el ser en tanto que móvil y teniendo en sí su principio de movimiento. Mejor dicho, cada una considera al 'mismo' ser, pero desde su propio punto de vista: de esta manera, el físico considera al hombre, por ejemplo, desde el punto de vista que acabamos de decir y el geómetra, sostiene Aristóteles, considera al mismo hombre en tanto que sólido[452]. Se podría agregar que la filosofía humana lo considera en tanto que hombre. Pero en todos estos casos, el ser en cuestión (el hombre) supone un *género* de ser, la sustancia (*ousía*) que ninguna de estas ciencias particulares considera en tanto que tal, es decir, como género de ser. Lo que Aristóteles parece indicar eventualmente es la posibilidad de una cierta ciencia, esta vez universal, porque considera en tanto que tal el género de ser que suponen en común todas las otras ciencias sin considerarlo en tanto que tal.

Aristóteles habla de este ser, en este contexto, como de una 'cierta naturaleza'[453]. Y es precisamente una 'cierta naturaleza' de este género, dice más adelante, que suponen en común, como referencia única, todas las cosas que se dicen ser: esta naturaleza es lo que se llama la 'sustancia'[454]. Tal es la realidad de la que se preocupa la mayoría de los textos de la *Metafísica*. La sustancia es, en efecto, el ser primero[455], en todos los sentidos del término, fundamentalmente porque es el único que está separado, es decir independiente (*chôriston*): la cantidad o la calidad no pueden existir sin la sustancia, ya que son algo de la sustancia.

Indicaciones sobre la filosofía primera

Aristóteles también habla de una filosofía 'primera'[456]. Se adivina que esta primacía le es atribuida en razón de este reconocimiento a su objeto. Lo que se ha observado anteriormente permite prever que debe ser primero el conocimiento del ser en el sentido primero (la sustancia), más precisamente, el que alcanza los principios del ser en el sentido primero. Como hemos visto, era la pretensión de la sabiduría: alcanzar lo que es más difícil de conocer, lo más cognoscible (en sí).

451. *M*, Γ, 1, 1003a26-27 y 31-32.
452. *M*, M, 3, 1078a25-26.
453. *M*, Γ, 1, 1003a27.
454. *M*, Γ, 2, 1003b10-14.
455. *M*, Z, 1, 1028a32 ss.
456. *M*, E, 1, 1026a24.

Aristóteles, por su parte, le atribuye en su contexto una prioridad a la vez sobre la ciencia natural y sobre la ciencia matemática que, como se sabe, son ciencias particulares respecto a la que considera al ser en tanto que ser. A diferencia de estas ciencias, dice de paso Aristóteles, la ciencia primera posee objetos 'separados' e 'inmutables'[457]. Las realidades matemáticas del género 'cantidad', en efecto, no son separables de las sustancias; el sólido matemático no se encuentra en el *cuerpo* sólido, aunque los matemáticos lo consideren una abstracción del cuerpo. En cuanto a las realidades naturales, los cuerpos sólidos, éstos son realidades sustanciales pero que el naturalista evidentemente no considera como inmutables, ya que el naturalista precisamente considera al ser en tanto que móvil. Ni el naturalista ni el matemático, por ende, consideran a las realidades en tanto que tales, es decir, al ser en tanto que ser, el segundo porque hace abstracción de las sustancias en las que reside la cantidad, el primero porque no considera a las sustancias simplemente en cuanto seres, sino en cuanto móviles. De esta manera, el naturalista y el matemático dejan aparte, con las sustancias, *las causas del ser de todo lo que es*, en particular de todo lo que es móvil o cuantificable.

Es la razón por la cual hay un lugar para una filosofía primera que considera estas causas, es decir realidades sustanciales en cuanto tales, y buscando principios de las sustancias, se esfuerza así por encontrar las causas de lo que es causa de ser para todo el resto. De paso, Aristóteles toma estas causas absolutamente primeras por aquellas de las 'realidades divinas visibles' (entiéndase los cuerpos celestes)[458] y en el mismo contexto llama a la ciencia dedicada al estudio de estas cosas la ciencia 'teológica'[459], así como llamaba 'divina' a la sabiduría que alcanza las causas primeras y por la misma razón, porque tiene como objeto el más sublime género de cosas.

457. *M*, E, 1, 1026a16.
458. *M*, E, 1, 1026a17-18.
459. *M*, E, 1, 1026a19.

Siempre en el mismo contexto, considera que este 'género' de cosas tiene una 'cierta naturaleza'[460]. Pero con ello no se trata ya de alcanzar simple e indiferentemente la realidad sustancial, como era el caso cuando el objeto de la ciencia que considera al ser en tanto que ser ya estaba determinado. De manera más precisa, es una suerte de sustancia distinta de las sustancias que son naturalmente compuestas y que son el objeto de la física. Sin embargo, a veces Aristóteles afirma que con este género de objetos (la sustancia primera), la ciencia en cuestión es 'universal porque [es] primera'[461], según un argumento ya esbozado a propósito de la sabiduría. Y agrega que está también en la posición de examinar al ser en tanto que ser.

Un proyecto original

A través de todas estas consideraciones Aristóteles se muestra preocupado por el mismo objetivo. El punto de partida de sus reflexiones es diferente según el caso: a veces es la idea común de la sabiduría y del conocimiento universal, a veces la idea de una ciencia no sectorial, a veces la de una ciencia más eminente que la física o las matemáticas. Pero cada vez el filósofo regresa a la misma perspectiva: la posibilidad, quizás la necesidad, de una ciencia dedicada a la consideración del ser en el sentido primero, de sus atributos y sus causas primeras.

Aristóteles tiene la impresión de poder así satisfacer el anhelo último de la filosofía y responder a una búsqueda de la sabiduría emprendida por todos aquellos que han intentado aprehender las causas del universo. Su impresión de aportar finalmente el medio de cumplir estas aspiraciones evidentemente se une con la convicción de invitar así al acercamiento a una ciencia nueva, todavía no elaborada. De aquí la vacilación a calificar semejante ciencia hasta ese momento sin nombre y el alcance relativo de las calificaciones 'divina' o 'teológica' que a veces le da positivamente. Más clara es su voluntad de distinguir negativamente semejante ciencia de la física y de las matemáticas, ciencias bien conocidas en las que sus antecesores se han literalmente empantanado, como en un callejón sin salida, con un objetivo semejante al suyo.

460. *M*, E, 1, 1026a25.
461. *M*, E, 1, 1026a30-31.

El argumento más fuerte al respecto es que las ciencias en cuestión suponen el ser pero no lo consideran en tanto que tal. A falta de ello, Aristóteles parece pensar que sus antecesores no pudieron juzgar correctamente al ser en su sentido primero, es decir, como sustancia, ni, *a fortiori*, a sus principios primeros, que son las causas universales.

La ciencia universal

En virtud de lo que se acaba de decir, Aristóteles compromete a la filosofía llamada 'primera' a la consideración del presupuesto de todas las ciencia, 'el ser', el mismo que asumen en común estudiando cada una 'lo que es' desde un punto de vista singular. De entrada, este proyecto pretende cierta universalidad, ya que su objeto, el ser, es común a *todo lo que se puede conocer*. Pero también inmediatamente Aristóteles aleja la idea de que el 'ser' pueda constituir un *género* de cosa común a *todo lo que es*[462].

Este rechazo es célebre. A veces se lo interpreta como la convicción de que la existencia, atribuida en común a todo lo que es, no es un género de ser. Pero si Aristóteles comparte esta convicción, al menos de manera implícita, no es porque considere que la existencia, suerte de atributo común a todos los seres, sea el objeto de la filosofía primera. Ésta no estudia la existencia en tanto que tal y a su universalidad no le concierne la existencia, única cosa común a todo lo que es. Aristóteles observa en cambio que todo lo que se dice ser porque existe, no tiene por ello en común el ser el *mismo género* de cosa y, por ende, que el ser no se entiende de manera estrictamente unívoca. De ello, no obstante, concluye que la filosofía primera, que considera al ser en tanto que tal, tiene entonces como objeto no todo lo que es común a todo ser sino el *género de cosa* que suponen en común todos los otros géneros de cosas: eso 'por referencia a lo cual' las otras cosas se dicen ser y del que dependen como de una realidad primera. En una palabra: la sustancia.

En efecto, las sustancias son los únicos seres en sí, independientes, mientras que las cualidades, por ejemplo, o las cantidades, aunque son géneros de ser, son inherentes a alguna sustancia, independientemente de la cual no son nada: son cualidades o cantidades de las sustancias. Aristóteles, que centra la filosofía primera en la sustancia, no asigna entonces

462. Sobre todo esto, véase en particular, *M*, Γ, 2, 1003b5-19.

a esta filosofía la consideración en común de todos los géneros de seres. Pero no conserva tampoco, para la filosofía así orientada, una pretensión de universalidad, ya que el género primero constituye, para *todos* los otros géneros, un presupuesto del que dependen como de una causa de ser. Es la razón por la cual la filosofía primera toma en consideración lo que las ciencias físicas o matemáticas asumen implícitamente. Por ejemplo, considérese a los cuerpos, que la geometría considera como cantidades continuas tridimensionales y la física como móviles que tienen en sí su principio de movimiento y de reposo; considerados como seres, para Aristóteles los cuerpos son sustancias y entran a este título en el primer género de seres, sin los cuales la cantidad estudiada por la geometría y el movimiento estudiado por la física no serían nada.

Implicaciones

La pretensión de universalidad, apoyada en la convicción de que la filosofía primera toma en cuenta lo que las otras ciencias suponen, conduce a Aristóteles a juzgar que la misma filosofía, que se enfoca en la sustancia, toma así en consideración los atributos esenciales del ser (la unidad, la multiplicidad y todos los contrarios que se derivan de ellas), así como los axiomas asumidos por todas las ciencias.

El estudio de la unidad y la multiplicidad (contra Platón)

Este juicio no es evidente y el filósofo se dedica a fundamentarlo al mismo tiempo que emprende el estudio de todo lo que concierne al estudio del ser en cuanto ser. Es una banalidad, enseñada por la evidencia, que el ser no es uno (hay una multiplicidad de seres). Para Aristóteles, como acabamos de ver, ni siquiera hay una unidad de género (los géneros del ser son múltiples). De esta manera, en lo particular, la realidad puramente accidental del hombre blanco, por ejemplo, forma también una unidad accidental[463], ya que si tal hombre es blanco es una coincidencia y en consecuencia, la unidad del hombre (sustancial) y del blanco (ser de cualidad) también es una coincidencia. Sin embargo, esto también enseña que en cualquier lugar donde hay ser hay también cierta unidad correspondiente, aun en el caso en el que el ser se presenta como accidente. En suma, el 'uno' se

463. Cf. *M*, Δ, 6, 1015b16 ss., y 7, 1017a6 ss.

entiende más o menos de tantas maneras como el 'ser'[464]. Es también tan universal como el ser; no más que el ser, no es un género común, sino que constituye una cosa diferente en el orden de la sustancia, de la cualidad o de la cantidad; y en cada género se predica del elemento primero e indivisible[465]. La unidad absolutamente indivisible en el orden de la cantidad discreta no es más que un caso particular de lo que es el uno como el principio de los números.

El estudio circunstanciado que Aristóteles consagra a este tema[466] responde a una preocupación dominante. Es la voluntad de establecer, en particular contra Platón, que el uno no es una sustancia[467] y por lo tanto no puede ser el primer principio del ser. El argumento de Aristóteles al respecto se funda en la tesis que acabamos de enunciar: el uno es tan *universal* como el ser. El argumento es decisivo, ya que a sus ojos no hay nada universal que no sea sustancia. Este juicio, cuya expresión encontraremos en un instante en otros contextos, constituye la objeción determinante que Aristóteles dirige a la teoría de las Ideas, la cual confiere a lo universal el estatuto de ser *independiente* (separado), que precisamente conviene a la sustancia, por oposición a lo que no es sustancia.

La crítica de Platón es para Aristóteles la ocasión de mostrar lo que es necesario derivar del estudio del uno para el estudio de la sustancia. Parece que la sustancia no es, según Aristóteles, el ser universal, sino el género de ser que suponen en común los otros géneros. Y así, la sustancia posee la *unidad de un género*, pero esta unidad sigue siendo universal. Ahora bien, para Aristóteles ser uno significa poseer la existencia *individual*[468]*: es ser Sócrates más que hombre o, a fortiori*, animal. Si el ser y el uno van a la par, es entonces en la sustancia individual, la única cosa verdaderamente una, en donde verdaderamente se encuentra el ser. De esta manera, el platonismo es literalmente invertido.

El estudio de los axiomas (contra los sofistas)

El caso de los axiomas comunes es particularmente indicativo del proyecto aristotélico, que como hemos visto integra en su búsqueda de los

464. *M*, I, 2, 1054a13 ss.
465. *M*, I, 1, 1053a20-21.
466. *M*, I, completo.
467. Cf. *M*, I, 2, 1053b12-14.
468. *M*, I, 1, 1054a18-19.

primeros principios del ser la búsqueda de los primeros principios del conocimiento.

Los axiomas, piensa Aristóteles, son utilizados por todas las ciencias y por cualquiera que pretenda razonar seriamente sobre lo real, ya que enuncian indiferentemente lo que es verdadero de todo ser y se encuentran asumidos por cada ciencia en los principios propios de la demostración que corresponden al género de ser particular del que la ciencia se ocupa. El filósofo que conoce a los seres en tanto que seres tiene entonces que estar en condiciones de considerar también los principios de conocimiento más 'sólidos' de todos, empezando por el principio de no contradicción, según el cual es imposible que la misma cosa pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto y bajo la misma relación[469].

La manera en la que Aristóteles, de entrada, establece este principio es célebre. El filósofo recurre al procedimiento dialéctico de la refutación, que hace necesaria la imposibilidad de deducir un primer principio[470]. Consiste en exigir de quien quisiera negar un tal principio como mínimo que diga algo que tenga un sentido determinado para sí mismo y los demás[471]. Si éste negara que una palabra pronunciada tiene sentido, sería por eso mismo refutable, ya que así estaría afirmando que su negación sí tiene un sentido. De esta manera, estaría confesando algo de verdadero fuera de toda demostración y, con ello, que una cosa no puede ser a la vez x y no x.

Los argumentos que Aristóteles luego presenta[472] para establecer sobre esta base y por refutación el principio de no contradicción lo conducen a denunciar, en los que admiten las contradicciones, una actitud que consiste en considerar que la sustancia y aquello en lo que consisten esencialmente las cosas no es nada, ya que están obligados a sostener que todo es accidente[473]. Este reproche (abolir la sustancia) recuerda el juicio que consiste en decir que las ciencias particulares suponen el ser sin considerarlo en tanto que tal. Esto es evidentemente legítimo: la física que estudia la sustancia (el hombre, por ejemplo) en tanto que ser cambiante tiene el derecho de no considerarlo simplemente en tanto que ser. Pero quienquiera que hable del hombre, por ejemplo, incluido el naturalista,

469. Cf. *M*, Γ, 3, 1005b11-23.
470. *M*, Γ, 4, 1006a11 ss.
471. *M*, Γ, 4, 1006a21.
472. *M*, Γ, 4, 1006a28 ss.
473. *M*, Γ, 4, 1007a20 ss.

no puede olvidar que es esencialmente sustancia, ya que de lo contrario caería en la contradicción, y decir que es a la vez blanco y no blanco; esto significaría reducir al hombre a lo que es o no es por accidente. En efecto, todas las ciencias asumen implícitamente este tipo de principio, sin el cual el conocimiento científico es imposible y cuyos buenos fundamentos están establecidos por la filosofía. Sin el ser sustancial que lo define, el hombre sería a la vez y contradictoriamente blanco y no blanco (es decir, por ejemplo, alto de seis pies). Pero, piensa Aristóteles, si el hombre, *por accidente*, puede ser a la vez blanco y alto de seis pies, no puede ser *esencialmente* no hombre, bajo pena de no serlo.

Este tipo de observación, que reconduce la atención sobre la importancia primordial del ser sustancial, no debería sorprendernos, ya que según Aristóteles la filosofía primera encuentra en éste su centro de interés. Es también la ocasión de observar el ángulo bajo el cual esta filosofía toma posición contra la sofística. En efecto, cuando distingue los sentidos del ser Aristóteles comienza por registrar que el ser, como el uno, se entiende 'por accidente', podría decirse 'por coincidencia'[474]. El ser del hombre coincide con la blancura en el hombre blanco; forma con él una unidad pero sólo por accidente, ya que ser hombre no es ser blanco. Aunque esta coincidencia sea real, la atribución de la blancura al hombre es entonces sólo *nominal*, ya que es ajena a lo que éste es y a lo que el hombre seguiría siendo si fuera negro. Además, ésta es aleatoria porque no hay ninguna necesidad de que el hombre sea blanco en lugar de negro. En estas condiciones, el reproche que Aristóteles dirige a los sofistas es el de reducir el ser a sus accidentes, sin importarles ni lo que es blanco en sí ni, más grave, lo que el hombre es en sí, es decir, una sustancia sin la cual el blanco no existiría. Al hacer esto, los sofistas parecen culpables de haber abandonado al ser en provecho de una especie de no ser –ya que el hombre es blanco de manera simplemente nominal– y de haber dado la ilusión de saber, pues al no ser necesarios, el accidente o lo aleatorio escapan a la ciencia.

Con esta crítica, evidentemente Aristóteles se encuentra del lado de Platón. Es a Platón, en efecto, a quien Aristóteles le debe la atención que le reserva al ser 'en sí', aquí opuesto al ser accidental. Y es a él a quien también le debe la preocupación por el ser sustancial, ya que sustancia y

474. Cf. *supra*, 'El estudio de la unidad y la multiplicidad (contra Platón)', p. 248.

ser en sí van a la par en el pensamiento platónico. Pero, como se sabe, la concepción que Aristóteles se hace de la filosofía primera, está en gran medida inspirada por la crítica de las tesis más queridas por Platón. Es necesario entonces recordar lo esencial de esta crítica, ya que reconduce a la antigua tradición de los físicos.

El estudio de la sustancia sensible (contra el idealismo)

Rica en matices, la crítica a Platón lleva a cabo principalmente dos reproches. El primero de ellos, como hemos dicho, se dirige a la pretensión de hacer del universal un principio de ser dándole a este universal el estatuto de 'en sí'; esto significaría darle el estatuto de independencia que, según Aristóteles, conviene a las sustancias sensibles particulares. Regresaremos en breve a esta dimensión de la crítica de las Ideas, cuya importancia ya se ha notado en varias ocasiones. Sin embargo, Aristóteles conserva algo de la posición platónica y de la relación que Platón había establecido entre sustancia y ser en sí. Ya que si bien niega el estatuto de en sí al universal, negando que el universal sea sustancia, también le niega el estatuto de en sí a todo lo que, en el particular, se atribuye por accidente, negando al mismo tiempo que esto sea sustancia. Como Platón, entonces, Aristóteles sostiene que la sustancia es sinónimo de ser en sí, pero dándole la espalda al idealismo, lo que reconoce con este título son las realidades particulares que en lo sensible se encuentran supuestas por todas las atribuciones accidentales, las mismas que las ciencias naturales consideran en tanto que móviles.

El segundo reproche fundamental se dirige a la pretensión de buscar los principios de las Ideas mismas y entonces, según Platón, de las sustancias, del lado de los principios matemáticos. Hemos ya evocado este intento. Los dos últimos libros de la *Metafísica* están totalmente consagrados a refutar el carácter sustancial de las realidades matemáticas y de sus principios contrarios (el uno y la díada infinita, en la que Aristóteles ve un género de ser relativo, el ser más tenue posible).

Como Platón, sin embargo, Aristóteles también considera que hay que buscar los principios de las sustancias, llegado el caso, de estas realidades particulares que según él existen en sí, en lo sensible. Si se niega, en este intento, a recurrir a las matemáticas, es porque éstas hacen abstracción de la sustancia y son todavía más ajenas que la física a la consideración del objeto en causa.

En suma, entonces, el proyecto de la filosofía primera en Aristóteles remite a la consideración de las realidades primordiales que la ciencia natural encuentra en el orden sensible. Y como esta ciencia aspira a un conocimiento causal, incluso llega a plantearse la cuestión de saber si hay un lugar, fuera de la física, para una filosofía primera. Es cierto que la física considera a la sustancia en tanto que móvil, y no en tanto que ser; ¿pero y si la sustancia *sólo fuera móvil*? El ser entonces se confundiría con el devenir y la física que alcanza las causas del devenir sería la filosofía primera[475].

Rompiendo con Platón, no es entonces extraño que Aristóteles se reconecte así con los antiguos físicos que, según él, estaban en búsqueda de los principios de las sustancias y creían poderlos identificar en ciertos cuerpos particulares, en lugar de en el universal como los platónicos[476]. Pero de nuevo Aristóteles marca sus distancias. La filosofía primera no es la ciencia natural más de lo que lo es la ciencia matemática, ya que las sustancias sensibles y movientes no agotan la realidad sustancial[477].

Sin embargo, es necesario conceder que Aristóteles sitúa a la filosofía primera en la prolongación directa de la ciencia natural que, si no existiera la sustancia no sensible, sería ella misma la filosofía primera. No es tampoco una casualidad si, tomando en consideración las múltiples causas posibles en la perspectiva de una sabiduría ordenada al conocimiento de los primeros principios universales[478], el filósofo se dedica al examen de estas causas que la física permite censar. Por lo contrario, se da el caso de que, contrariamente a las matemáticas en las que la causa final no tiene lugar, la ciencia natural usa todos los (cuatro) géneros de causas. Más aún, aunque no limita su propósito al estudio de las realidades sustanciales, la física utiliza todos los tipos de causas en la explicación de las sustancias sensibles; así da cuenta de las transformaciones que afectan a los cuerpos generables y corruptibles del mundo sublunar y de los movimientos de los que están animadas las sustancias celestes incorruptibles. Sin duda, la física no considera estos cuerpos en tanto que seres, pero no ignora la causa que los constituye en tanto que seres: la forma sustancial[479].

475. Cf. *M*, E, 1026a29-30.
476. Cf. *M*, Λ, 1, 1069a25-27.
477. Cf. *M*, Λ, 6, 1071b3 ss.
478. *M*, A, 3 ss.
479. Cf. *supra*, cap. III, p. 93 ss.

Así puede decirse también que la filosofía primera en gran parte invita a reconsiderar las mismas realidades sustanciales que la ciencia natural, pero desde otro punto de vista. Y buscando las causas primeras de las sustancias como principios de todo lo que es, su propósito ya no consiste en explicar el cambio de lo que es sino la razón última de lo que es.

El primer tratado de la sustancia

La *Metafísica* anuncia dos veces un tratado de la sustancia (al inicio de Zeta y al inicio de Lambda). La primera, después de haber reducido la difícil pregunta de saber '¿qué es el ser?' a la pregunta '¿qué es la sustancia?'.

Contexto: el cuestionamiento sobre el ser

La dificultad que este cuestionamiento más general no deja de suscitar en Aristóteles es herencia de una antigua creencia que él atribuye a Parménides según la cual el ser es uno[480]. Por lo contrario, Aristóteles, como hemos visto, pone en evidencia que el ser se entiende de múltiples maneras. Desde el momento en que se ha distinguido y dejado de lado al ser accidental por las razones enunciadas, es todavía necesario constatar que el ser en sí también se entiende de muchas maneras según diferentes 'figuras' de la predicación[481], que tienen como objetivo géneros de seres irreductibles. Pero como también hemos visto, es posible reconocer allí un 'ser primero', señalado por la pregunta '¿qué es lo que es?', y que se refiere a una sustancia[482]. Ya que en este caso, dice Aristóteles, se entiende algo particular y determinado, sujeto a otras realidades como la cualidad o la cantidad, que no pueden ser separadas de este sujeto, único ser verdaderamente en sí[483]. Es la razón por la cual la vieja cuestión irritante de saber '¿Qué es el ser?' se reduce en lo esencial a la pregunta '¿qué es la sustancia?'[484].

480. Cf. *M*, A, 5 986b27-30.
481. Cf. *M*, Δ, 7, 1017a22-23.
482. *M*, Z, 1, 1028a14-15.
483. *M*, Z, 1, 1028a8, 26-27.
484. *M*, Z, 1, 1028b2-4.

El ser puede entenderse también como verdad[485]. Así como una aserción, se dice, puede expresar 'lo verdadero' (en el sentido de 'lo que es'), una opinión también puede corresponder a la verdad, y la inteligencia, cuando opera intuitivamente, aprehende siempre la verdad, es decir, las cosas tales como son[486]. Sin embargo, la verdad no es, de entrada, una propiedad de las cosas: es propiedad del discurso o del conocimiento que se aplican a ellas de manera adecuada. Ahora bien, Aristóteles piensa que lo que hace que las cosas sean como son no se debe a que se las conozca así; por lo contrario, es porque las cosas son así que el discurso que las describe es verdadero[487]. El ser es entonces primero en relación con el conocimiento o la verdad y la filosofía primera. Por este hecho, es ontología, no epistemología.

Aristóteles distingue también, tanto para el ser accidental como para el ser en sí, entre el ser actual y el ser potencial[488]. La distinción es de una importancia decisiva en la ciencia natural, ya que permite explicar el cambio. Pero no es menos decisiva en el estudio que la filosofía primera consagra a la sustancia, ya que se trata de determinar sus causas primeras. Aristóteles recordará esto, más todavía que del ser como verdadero, y derivará de tal distinción una de sus tesis principales concernientes a la sustancia.

El objetivo científico

La cuestión de saber lo que es la sustancia, central en la filosofía primera, es una cuestión general que de entrada vale indistintamente para cualquier tipo de sustancia. Es también una cuestión precisa, de tipo científico. Supone como conocido y aceptado *el hecho de que* hay realidades sustanciales identificables por los principales aspectos que acabamos de decir: son seres 'particulares', 'determinados', 'sujetos' de realidades no sustanciales. Una vez que se ha conocido y admitido esto, la cuestión planteada, válida para toda sustancia, es preguntarse en qué consiste la sustancialidad. Es una cuestión que, como todas las cuestiones científicas, alude a las *causas* de las sustancias o, más precisamente, a su *causa primera*.

485. Cf. *M*, Δ, 7, 1017a31-35.
486. Cf. *M*, E, 4 y Z, 12.
487. Cf. *M*, Λ, 10, 1051b6-10.
488. Cf. *M*, Δ, 7, 1017a35-b 9.

Sustancia material o sustancia formal: los primeros principios del ser

En efecto, bajo el nombre de 'sustancia' pueden entenderse diferentes cosas que Aristóteles cataloga[489].

De entrada y antes que nada, las realidades particulares que, al ser cambiantes, son el objeto de estudios de la ciencia natural, tales como los cuerpos simples y los animales constituidos por ellos. Aristóteles recuerda con frecuencia este dato evidente, sin omitir las plantas y los cuerpos astrales[490]. Son, dice él, realidades diferentes que todo el mundo reconoce como sustancias porque son sujetos últimos: todo el resto se afirma de ellos pero ellos no son afirmados de ninguna otra cosa.

De estos datos evidentes excluye, por supuesto, lo que los platónicos llaman sustancias[491], como las pretendidas realidades ideales y los números, cuya supresión, según ellos, comporta la supresión de todo lo demás. No obstante, registra estas maneras de entender la sustancia, entre otras significaciones, como las menos comunes, que sin embargo atestiguan una idea según la cual la sustancia se entiende como una causa: de esta manera, la causa de ser que contienen las sustancias naturales tales como las entendidas en el primer sentido, por ejemplo, el alma para el animal; o también en lo que consiste el ser de una cosa y que es expresado por su definición.

De cierta manera, los cuerpos simples que son causa material en los compuestos hubieran podido también ellos ilustrar la idea de 'sustancia *de* algo'. Resumidamente, Aristóteles distingue bajo el término de sustancias dos cosas principales: el sujeto último y, por otra parte, lo que puede constituir un ser particular, determinado e independiente, tales como se presentan la configuración y la forma de cada cosa.

Estas distinciones no hacen más que clarificar los usos de una palabra. Parece que ponen en evidencia las nociones que directamente interesan a la filosofía primera. De entrada está la de sujeto último. Remite a la sustancia como sujeto de lo no sustancial pero también, en la sustancia, a lo que es su *sustrato material*. Existe, por otra parte, la noción de un ser particular determinado e independiente. Igualmente remite a la sustancia en relación con lo no sustancial, pero también, en la sustancia, a lo que es su configuración o *forma*.

489. Véase en particular *M*, Δ, 8 (completo).
490. Cf. *M*, Z, 2, 1028b8-14; H, 1, 1042a6-11.
491. Igual en Z, 2, 1028b15 ss. y H, 1, 1042a11 ss.

Ahora bien, la filosofía primera, como hemos visto, supone como ya conocido que la sustancia, tal como se la identifica comúnmente en la perspectiva del físico, constituye un sujeto para lo no sustancial y un ser determinado, independiente respecto a lo no sustancial. La cuestión de saber *lo que es la sustancia* no consiste para ella en identificar lo que es conocido como tal, sino en buscar, en lo que es conocido, lo que hace que sea tal (su principio de ser). En suma, consiste en examinar lo que es la sustancia *de* la sustancia, considerando sus *causas*, es decir, su sustrato material y su configuración o forma.

Las hipótesis en uso

Vemos que este examen se efectúa en la larga y tortuosa exposición que comienza en Zeta 3, donde es descartada provisoriamente la cuestión de saber si hay sustancias distintas del mundo sensible.

En este punto, Aristóteles establece que en la opinión de los que han abordado su estudio la sustancia puede residir en cuatro cosas y es entonces pertinente buscar el principio del ser de una realidad sustancial (1) en lo que consiste su ser propio, (2) en el universal o (3) el género del que depende, o finalmente (4) su sustrato. El largo examen que sigue refuta de entrada la última hipótesis; más tarde Aristóteles también refutará al mismo tiempo las hipótesis 2 y 3, aunque lo hace después de haberse detenido largo rato en la primera, que hace suya. Una palabra, de entrada, sobre las hipótesis descartadas.

• Refutación de las falsas hipótesis

La refutación de la opinión que el 'sujeto primero' ante todo sería sustancia constata que esta opinión corresponde a la idea vaga que la sustancia es aquello de lo que todo el resto es dicho y da la impresión que la sustancia es la materia[492]. Pero la materia última es totalmente indeterminada y por ende incompatible con los atributos principales de la sustancia: realidad particular claramente determinada[493]. Por esa razón, Aristóteles considera que la forma y el compuesto de materia y forma en definitiva son más sustanciales que la materia en sí misma.

492. Cf. *M*, Z, 3, 1029a8-27.
493. *M*, Z, 3, 1029a27 ss.

El compuesto, sin embargo, es evidentemente posterior a aquello de lo que está compuesto, es decir, a la forma[494], pero aunque la forma parezca por ello más claramente sustancia, la forma sustancial hace surgir muchas preguntas que Aristóteles se propone abordar a partir de los datos más comúnmente admitidos, es decir las *sustancias sensibles*[495]. Es una manera de diferir la crítica de quienes (los platónicos) buscan la sustancia en el universal.

Cuando más adelante aborda esta crítica[496], Aristóteles hace valer que la sustancia de cada cosa le es propia y no se atribuye en común a varias cosas, como el universal; que un individuo determinado de orden sustancial no puede proceder de lo que cualifica solamente una especie de sustancia, como el *género*, y que nada de lo que se atribuye en común indica precisamente este objeto singular y único que es la sustancia. Sobre esta base, Aristóteles cuestiona la hipótesis de las Ideas, que confiere al género la misma individualidad y estatuto de un 'en sí', de aquello de lo que es género.

- El ser sustancial es esencialmente una forma actualizada en el individuo

De allí se ve que para Aristóteles la sustancia individual, que en otra parte llama 'sustancia primera' (Sócrates)[497], no debe su ser ni a la materia de la que está constituida ni a un género universal del que participa, sino a la forma que la determina.

La sustancia de cada uno es llamada ser, 'eso en lo que consiste su ser'[498]. La expresión confusa es la que designa la realidad expresable por medio de una definición. Aristóteles señala que ella expresa exactamente lo que es el ser 'en sí'[499] y que tal definición pertenece a las especies de un género. En efecto el género comparte la misma indeterminación que la materia. *Puede* indiferentemente ser de una especie o de otra. Así como la materia es sólo una potencialidad actualizada por la forma, también el género es sólo una potencialidad actualizada por la forma específica: no

494. *M*, Z, 3, 1029a5-7.
495. *M*, Z, 3, 1029a32-34.
496. *M*, Z, 13 (por completo).
497. *C*, 4, 2a11-14.
498. *M*, Z, 6, 1031a18.
499. *M*, Z, 4, 1029b14.

hay animal (en sí) fuera de los animales, ni género fuera de sus especies[500]. La especie y la forma (que Aristóteles expresa por la misma palabra *eidos*) son constitutivas de la sustancia[501], más que lo es el género.

Esta perspectiva tiene varias dificultades que Aristóteles examina en detalle. Dos de ellas merecen atención. En efecto se le puede reconocer a una esencia una realidad no sustancial y decir en qué consiste el ser de tal realidad: el ser del blanco, por ejemplo (es un color de tal tipo). Pero el blanco y eso en lo que su ser consiste no son separables del sujeto que es blanco, es decir de la sustancia particular. Eso en lo que consiste el ser de este sujeto es entonces una realidad *primera e incondicional*, mientras que el ser del blanco le pertenece sólo en consecuencia[502].

Otra dificultad, más grave, concierne el ser de la sustancia. Si la sustancia es una realidad individual (Sócrates), ¿cómo el ser en el que consiste puede estar asimilado a una forma específica (el hombre)? La dificultad no es imaginaria ya que solamente la especie (hombre) es definible, no el individuo (Sócrates) y la especie, como el universal genérico, se aplica a varios individuos diferentes. ¿Cómo el ser de un individuo sería asimilable a lo que no le es propio, sino común a varios? Y la dificultad es grave porque la ciencia de cada cosa, según Aristóteles, consiste en saber en qué consiste su ser[503] pero el ser de un individuo ('el ser de Sócrates')[504], su forma individual, no es ni cognoscible ni definible. Entonces la ciencia no alcanza propiamente lo que es el ser último de la sustancia y no concierne realmente lo que es.

En efecto, la relación del género a la especie y la de la especie al individuo son muy diferentes. Mientras que el género indeterminado, como hemos visto, es materia de varias formas determinadas por diferencias específicas, la forma específica no es cosa indeterminada ni materia de varios individuos. Por lo contrario, está determinada y particularizada en los individuos por la materia[505]. Entonces cuando Aristóteles sostiene que Sócrates y el ser de Sócrates son una única y misma cosa[506], quiere decir

500. *M*, Z, 12, 1038a5.
501. Cf. *M*, Z, 7, 1032b1-2 y 14.
502. Sobre esto, véase *M*, Z, 4, 1030a14-27.
503. Cf. *M*, Z, 6, 1031b6-7.
504. *M*, Z, 6, 1032a8.
505. Cf. *M*, Z, 8, 1034a6-8.
506. Cf. *M*, Z, 6, 1032a8.

que la sustancia Sócrates no es nada más que una forma individualizada, en este caso el tipo de forma (específica) común a todos los hombres pero inherente a las carnes y los huesos que tenemos bajo los ojos, una forma que se puede definir por una especificación del animal pero no en las particularidades que le vale su inmanencia a la materia y que son susceptibles de cambiar.

Es entonces cierto, en un sentido, que la inteligencia del sabio no aprehende la forma individual, si con ello se entiende la materia singular en la que el hombre se encarna en Sócrates. Pero cuando aprehende en Sócrates al ser humano, la única forma que lo defina en tanto que ser entre todas sus particularidades, la inteligencia realmente aprehende lo que constituye al individuo. El hombre en general (la especie) que se conserva en el pensamiento, por lo contrario, es sólo la posibilidad de aprehender a los individuos como Sócrates o Corisco en cuanto seres determinados.

De esta manera, la cuestión de saber lo que es la sustancia, examinada en los casos de las sustancias primeras, las más evidentes, como Sócrates o Corisco (sustancias compuestas de materia y de forma), vuelve a responder a la cuestión de saber por qué los cuerpos son las unidades singulares que son. Y la respuesta consiste en invocar, a título de causa, la forma constitutiva de estas sustancias, no los elementos de los que están constituidas[507]. La sustancia primera de la sustancia primera, es decir su principio, es la forma.

El ser como acto

En efecto la materia o los elementos de la sustancia son sólo una potencialidad del ser, mientras que la forma es su ser actual. Pero esta distinción debe ser examinada más adelante. En efecto, el ser actualizado no es completamente lo que es sin el desplegar de sus virtualidades, como se ve en el caso del viviente. Para el ser animado, compuesto de alma y cuerpo, su ser consiste en el alma[508], acto primero del cuerpo potencialmente vivo[509]. Y como Aristóteles no deja de insistir, la materia cercana y la forma de un ser son una sola y misma cosa, considerada por un lado como potencia

507. Cf. *M*, Z, 17 (completo).
508. Cf. *M*, Z, 7, 1032b1-2.
509. Cf. *DA*, II, 1, 412a27-28.

y por el otro como acto[510]. Ahora bien, esto significa que un ser corporal definido por su forma realizada todavía tiene una parte de indeterminación. Es así como los animales, cuerpos animados, son potencialmente vivientes; están constituidos de manera que puedan vivir. Pero entre el acto de vivir y las posibilidades corporales de hacerlo hay una diferencia. Es la razón por la cual no nos podemos contentar simplemente con definir a la sustancia con un carácter formal, ya que la realización de una forma en la materia también puede entenderse de dos maneras, potencialmente o en acto, como la ciencia[511].

Es entonces pertinente hacer una precisión. El acto, según Aristóteles, se entiende como la manera de ser de quien construye y la potencia, como la manera de ser de quien tiene la facultad de construir[512]. No se trata entonces de pensar al acto como un movimiento que tiende hacia la realización de una potencia, a lo largo de un proceso de transformación, sino como la realización instantánea de esta potencia. Y esta realización misma es en sí una conclusión, contrariamente a la operación productiva. De esta manera, el acto de vivir, ver o pensar, en el que en última instancia consiste el ser animado, no es una operación como la de construir, la cual encuentra su fin y su término en el objeto construido, sino una actividad que posee en sí misma su fin y a este título, tiende a perpetuarse como perfecta en cada instante. Tal es entonces el principio constitutivo de todo ser: un acto puro, desprovisto de toda virtualidad.

El acto eterno

Aristóteles insiste mucho sobre la prioridad del acto sobre la potencia, desde todos los puntos de vista[513]. En particular insiste sobre su prioridad 'sustancial'[514], apoyándose sobre el hecho que el ser en acto presenta la forma que no tiene todavía el ser en potencia y constituye el fin al que se dirige el ser en potencia. Que el acto sea un fin, por ejemplo, muestra que es principio de ser: si ver, el acto de la visión, es el fin de la vista, simple capacidad de ver, es en razón de esta potencia. Pero en ocasión de este desarrollo sobre la prioridad 'sustancial' del acto, Aristóteles introduce

510. Cf. *M*, H, 6, 1045b17-19.
511. Cf. *DA*, II, 2, 414a4-6.
512. Cf. *M*, Θ, 6 (completo).
513. Cf. *M*, Θ, 8, 1049b4 ss.
514. *M*, Θ, 8, 1050a4 ss.

también ciertas consideraciones sobre el ser incorruptible que ilustra esta prioridad de manera particularmente fundamental, comparado con el ser corruptible[515].

Este juicio implica tomar en cuenta la sustancia de los seres celestes que no ha sido tomada en cuestión hasta ahora. Aristóteles los considera absolutamente incorruptibles, a diferencia de los seres de aquí abajo. Dicho de otra manera, son totalmente incapaces de no ser; son seres necesarios, mientras que los seres de aquí abajo pueden ser o no ser, ya que nacen y se corrompen. Ilustran entonces la prioridad 'sustancial' del acto sobre la potencia, ya que sin ellos, sin el cielo siempre en acto, ninguno de los seres potenciales que contiene podría ser.

De esta manera se ve que el mismo género de prioridad que, en la sustancia corruptible, es acordado al acto en relación a la potencia también es acordado, en el universo, a las sustancias incorruptibles en relación a las sustancias corruptibles, ya que sin el acto perpetuo de las primeras, la posibilidad del acto de las segundas no existiría.

Aristóteles no dice nada aquí sobre la naturaleza del acto constitutivo de las sustancias celestes incorruptibles (se sabe que se trata de un simple movimiento rotativo). Pero se apoya sobre el contraste entre este acto y la potencia que sigue siendo la forma actualizada en las sustancias corruptibles. La sustancia de los seres corruptibles, dice, es potencia y materia, no acto[516]. Si él llama así potencia y materia, la sustancia de un ser corruptible, como Sócrates, que puede vivir y también no vivir, es porque Sócrates es solamente un cuerpo potencialmente viviente, una materia que puede vivir. Comparativamente, se puede llamar acto a la sustancia de un ser incorruptible como el Sol, porque el Sol es un cuerpo siempre en rotación, una esfera que no puede no rotar. Su movimiento eterno no existe en potencia. Por el resto, un cuerpo celeste como el Sol no es sólo incorruptible en cuanto a la sustancia: también es inalterable e inmutable en cantidad. Su única materia es 'local'. Y esto no significa que puede cambiar de lugar, ya que la potencia de la rotación no es la de los movimientos contrarios; esto significa que la sola potencia del cuerpo celeste es la posibilidad de sus partes de cambiar de lugar mientras que él permanece en el suyo.

515. *M*, Θ, 8, 1050b6 ss.
516. *M*, Θ, 8, 1050b27-28.

El primer tratado de la sustancia, es decir los libros centrales de la *Metafísica*, no dicen otra cosa.

El segundo tratado de la sustancia

El segundo tratado de la sustancia (Lambda), también dedicado a la búsqueda de los principios y las causas de las sustancias, al inicio establece una distinción entre 'tres sustancias'[517]. Entiéndase tres géneros de sustancias. Esta distinción, recordada en el camino, es llevada a cabo de manera tal que se pueda poner en evidencia una sustancia inmóvil y eterna[518], por oposición a las dos sustancias naturales y sensibles de las que además se ocupa la física, una corruptible y la otra eterna. En la primera parte del tratado, Aristóteles procede al análisis de las causas y los principios que dan cuenta de las sustancias naturales, considerando principalmente a la sustancia corruptible, ya que la sustancia sensible eterna sólo tiene una materia 'local'. Y en la segunda parte analiza como causa primera a la sustancia inmóvil y eterna, cuya necesidad muestra.

La primera parte permite defender a grandes rasgos tres tesis que conciernen los principios de las sustancias y por ellas de todo ser. Las tres sirven de argumentos a la tesis más general según la cual la realidad en su conjunto se reconduce a los mismos principios: (1) aunque los principios de todos los géneros de ser, sustanciales o no sustanciales, sean en cierto sentido diferentes, son analógicamente los mismos y son tres: la forma, la materia y la privación. (2) Todos los seres no sustanciales tienen en un sentido, como principios, los principios de las sustancias, ya que no existirían sin realidades sustanciales. (3). Todas las sustancias tienen, directa o indirectamente, un mismo principio fundamental, ya que las sustancias corruptibles están fundamentalmente bajo la dependencia de sustancias celestes y éstas bajo la dependencia de un principio motor.

En cuanto a la segunda parte, comienza por establecer la existencia de este principio primero, mostrando que el movimiento eterno exige un ser eterno, por ende inmaterial.

El interés principal de Lambda reside en los desarrollos que prolongan la tesis (3) y que están consagrados a este último género de sustancia,

517. Cf. *M*, Λ, 1, 1069a30 ss.
518. Cf. *M*, Λ, 6, 1071b3.

llamada inmóvil. Pero para comprender la puesta en juego de estos ensayos sobre la sustancia inmóvil es necesario tener en mente lo que Aristóteles piensa de las sustancias móviles y que enseña el 'otro' tratado de la sustancia del que acabamos de hablar.

El acto natural

Las sustancias naturales, corruptibles o incorruptibles, tienen en común el ser materiales y, de cierta manera, sensibles. Es la razón por la que le interesan al físico o al naturalista, ya que son cuerpos cambiantes. Pero unas son esencialmente seres vivientes, las otras, seres giratorios. Y es la razón por la que le interesan también a la filosofía primera, que las considera en tanto que seres y da cuenta de su diferencia como tales.

De esta manera, como hemos visto, las sustancias naturales *corruptibles*, tales como Sócrates, por ejemplo, son cuerpos potencialmente vivientes, que pueden también no vivir, mientras que las sustancias naturales *incorruptibles* o eternas, como el Sol, son cuerpos que actualmente giran y que no pueden no girar. Estos dos géneros de sustancias sin embargo tienen un principio de ser del mismo género: el acto. El acto de vivir es en lo que consiste el ser de la sustancia corruptible, como el acto de girar es en lo que consiste el ser de la sustancia incorruptible.

Aristóteles va más lejos aún y sostiene que el acto permanente en el que consiste la sustancia natural incorruptible es lo que hace posible el acto intermitente de la sustancia natural corruptible. Esta proposición ofrece la explicación última de la sustancia en los límites de la naturaleza. Es porque hay un acto de movimiento perpetuo que existe la posibilidad de un acto de vivir; es porque el movimiento *es* perpetuamente que la vida es posible, ella que no es simple movimiento.

Pero el acto natural primero no agota la explicación de la sustancia y con ella del ser, ya que el ser de movimiento en el que consiste la sustancia natural incorruptible debe ser él mismo explicado. Para dar esta explicación Aristóteles se dedica a establecer, a título de principio primero de todo lo que es, un género de sustancia inmóvil, cuyo acto es al acto de movimiento lo que éste es al acto de vivir naturalmente.

El presupuesto del físico

El físico que considera los cuerpos celestes o el cielo en su conjunto y ve en él un cuerpo eternamente movido supone necesariamente que

este movimiento corporal tenga un motor, ya que la física enseña que todo movimiento es causado[519]. Supone también con la misma necesidad un motor no movido, bajo pena de remitirse al infinito y de anular así la causa postulada[520]. Pero no tiene nada que decir de ello y su explicación de la naturaleza es satisfactoria sin eso, ya que con el movimiento celeste ha presentado el principio primero de toda la naturaleza.

Lo que él supone, sin embargo, puede ser considerado en tanto que ser por la filosofía que considera todo ser en cuanto tal. Así como esta filosofía ve en el cuerpo celeste eternamente movido una sustancia cuyo ser es un acto perpetuo de movimiento y cuya materia es simplemente local, también puede ver en el ser supuesto por el físico como causa de movimiento otra sustancia cuyo acto también es perpetuo pero que no tiene materia. Esto es lo que Aristóteles se dedica a mostrar aquí[521]. La filosofía primera que considera la sustancia, y para la cual busca las causas primeras, considera en efecto como propio el principio universal de todo ser, situado en el acto puro responsable del ser del movimiento mismo.

El otro punto de vista

En esta cuestión, de entrada Aristóteles se limita a considerar desde otro punto de vista lo que es el objeto de la física celeste. El físico considera (a) que el movimiento local de rotación es el único cambio que caracteriza a los cuerpos celestes, (b) que esta rotación eterna tiene que ser necesariamente causada por lo inmutable. Aristóteles sostiene aquí, en correlación, que (a') desde el punto de vista de la sustancia los cuerpos celestes son simples actos de movimiento y (b') que estos actos incorruptibles, sin potencia de contrarios, suponen, siempre desde el punto de vista de la sustancia, actos de inmovilidad.

La proposición a' se explica porque el movimiento (rotativo) de los cuerpos celestes no es propiedad de una sustancia definible por otra cosa, sino la sustancia de estos cuerpos. El cuerpo celeste, es en efecto el movimiento eterno realizado en la materia más simple que existe. Pero esta materia sólo hace posible el movimiento; ahora bien, si el movimiento es real, es porque hay un acto, fuera del movimiento, que lo mantiene en

519. Cf. *P*, VII, 1, 241b34 ss.
520. *P*, VII, 1, 242a50-54.
521. *M*, Λ, 7, 1072a23 ss.

el ser. La proposición b' quiere decir entonces que el movimiento, al ser acto sustancial, supone el acto de ser, realizado en sí, sin materia.

Principio de ser y de movimiento

La prioridad de la sustancia inmóvil sobre la sustancia móvil que para Aristóteles traduce la anterioridad fundamental del acto sobre la potencia recuerda la prioridad de la forma sobre la materia en la constitución misma de los seres naturales. El acto de movimiento constitutivo de los seres celestes es anterior a la materia celeste que hace el movimiento posible. Pero lo que Aristóteles desea aquí es la prioridad más fundamental de la sustancia inmóvil, acto de inmovilidad, sobre la sustancia móvil, acto constitutivo de los seres celestes. Y esta prioridad sustancial es pensada en términos de causa.

¿Principio de ser o principio de movimiento? A primera vista se trata de un principio de movimiento, ya que Aristóteles establece la sustancia inmóvil como una causa 'motriz'[522]. Pero la sustancia inmóvil evidentemente no transmite un movimiento y por su parte acabamos de ver que el movimiento producido no es una afección conferida a los cuerpos celestes, es la sustancia actual de los cuerpos celestes, sin la cual no serían más que posibilidad de movimiento o materia capaz de moverse. En consecuencia, si la sustancia inmóvil es causa, es porque da *ser* al movimiento constitutivo de los seres celestes. Es entonces causa de ser, pero como el ser actualmente producido es el del movimiento, es también por ello causa motriz.

Causa final

El acto constitutivo de la sustancia inmóvil entonces da ser al acto constitutivo de la sustancia móvil. Y en este sentido es motor. Sin embargo, Aristóteles se pregunta sobre la manera en la que es motor. No se trata de explorar, como lo haría un físico, la manera en la que un ser que es sustancialmente movimiento podría estar en contacto con un ser que es sustancialmente su principio, sino de saber cómo un simple principio de ser puede estar en el origen del movimiento, cuando no es movimiento. Aristóteles responde estableciendo que este principio de ser mueve como un principio de pensamiento: en efecto lo inteligible mueve la inteligencia

522. *M*, Λ, 6, 1071b12 ss.

sin ser movido, a la manera de un objeto de amor, como un fin, porque su ser es el bien[523].

Estas fórmulas célebres no son totalmente transparentes; están en el origen de una interpretación según la cual las esferas celestes estarían dotadas de una inteligencia fijada sobre el Bien eterno y en consecuencia animada por un movimiento indefectible a su imagen. Pero si Aristóteles presenta el principio motor como un objeto inteligible para hacer evidente que es posible mover sin ser movido, no hay por ello que decir que asimila el cielo a la inteligencia 'movida' por este inteligible. Esto sólo quiere decir que el acto constitutivo de la sustancia inmóvil da ser al movimiento, acto constitutivo de la sustancia celeste, como el inteligible inmóvil da ser al 'movimiento' de la inteligencia.

Pero sigue siendo cierto que Aristóteles considera el acto sustancial de inmovilidad como el bien supremo y la causa final del universo. Este acto no es lo que todo ser tiende a devenir, sino eso por lo que todo ser es, empezando por el movimiento celeste. La filosofía primera alcanza aquí su objetivo último cuando considera que todo ser en última instancia supone una sustancia simple, en acto de inmovilidad, y no existe que por ella y para ella.

Naturaleza del acto primero

No podemos impedirnos observar que entre el acto constitutivo de la sustancia inmóvil y el acto constitutivo de la sustancia celeste, de la que es a la vez principio y fin, existe el mismo tipo de relación que entre el alma intelectiva y el resto del alma humana. Más aún que para Aristóteles el acto constitutivo de la sustancia inmóvil es también un acto de intelección.

Este acto, por otra parte, está expresamente comparado con la intelección humana, la expresión más sublime de la vida[524]. La comparación permite hacer surgir la perfección conectada con la continuidad de un acto independiente de toda materia, mientras que la intelección, en el hombre, es intermitente. El hombre es una especie de microcosmos natural, como el universo físico, del que puede salir por el pensamiento y así igualarse, por un momento, con la sustancia inmóvil. El pensamiento es para él un principio y un fin, como la sustancia inmóvil para el universo. Pero el hombre

523. *M*, Λ, 7, 1072a30-b12.
524. *M*, Λ, 7, 1072b13 ss.

puede sólo pensar, no es un acto de pensamiento. Y *puede* también vivir de manera diferente que por el pensamiento, ya que no es un ser simple, a diferencia de los cuerpos celestes, que siempre se mueven, y las sustancias inmóviles, que siempre piensan. La sustancia primera, inmaterial, está entonces asimilada a un acto de intelección tal como el que se le puede atribuir no a los hombres sino a los dioses, los cuales, según la idea que nos podemos hacer de ellos, son vivientes eternos perfectos[525]. En la idea más usual los dioses, para Aristóteles, tienen sobre el hombre la doble ventaja de un alma y un cuerpo superiores, porque inmortales[526]. El acto de intelección (sustancia inmóvil) y el cuerpo celeste (sustancia sensible) del que es el principio corresponden juntos entonces a la representación que nos hacemos de un dios. ¿Cómo entonces representarnos mejor la sustancia primera que evocando la imagen de un dios eternamente absorbido en el pensamiento?

Precisiones

Aristóteles da todavía tres precisiones[527]. Una consiste en establecer que la sustancia inmóvil es múltiple y que es necesario contar tantos actos de esta naturaleza como hay movimientos identificables en el cielo, es decir esferas móviles.

La segunda precisión concierne el objeto de la intelección divina. En el acto de intelección, el pensamiento coincide con lo inteligible y éste es una sustancia formal. Está excluido, bajo pena de movimiento, que el pensamiento aquí tenga sucesivamente varios objetos, formas diferentes o partes de una forma compleja. Comporta entonces una forma única y simple. Está también excluido que el pensamiento que constituye el acto primero tenga por objeto una forma sustancial superior o inferior a ella misma, ya que en el primer caso no sería el ser primero y en el segundo, se volvería una forma sustancial que no es primera. Aristóteles concluye entonces que es pensamiento de sí.

La última precisión tiene como objetivo mostrar que si el universo posee un ordenamiento propio, lo debe a un principio único, el bien en sí, tal como lo describe más arriba, porque todas las formas sustanciales

525. *M*, Λ, 7, 1072b29.
526. Cf. *Pol.*, VII, 14, 1332b17-20.
527. Estas precisiones corresponden a *M*, Λ, 8, 9 y 10.

de la naturaleza, cada una a su manera, tienden a perpetuarse idénticas a sí mismas, como el pensamiento más divino, en el acto que es su razón de ser.

Conclusiones

Ésta podría ser la última palabra y la conclusión última a la que llega la filosofía primera en Aristóteles.

A juzgar por la secuencia que forman los diferentes textos reunidos en la *Metafísica*, la reflexión del filósofo en búsqueda de la sabiduría parece pasar por múltiples investigaciones a lo largo de las cuales una preocupación que tiene como objetivo lo universal tiende a concentrarse progresivamente sobre una única realidad principal. En todo caso es posible reconocer que un mismo intento de aprehender la unidad en la multiplicidad, gracias a la identificación de lo que es primordial, se encuentra en el procedimiento que va del ser a la sustancia, en el que conduce de la sustancia a la forma sustancial y al acto, del acto discontinuo al acto continuo, y también en el procedimiento que conduce de la sustancia sensible y material a la sustancia inmóvil, ella misma múltiple, pero antes que nada identificada con el acto supuesto por la rotación de la primera esfera. Aun reconducida a un solo objeto, la filosofía no por ello deja de ser la causa del ser universal, ya que aprehende así, con el ser absolutamente primero, el principio de todo lo que es.

A ninguno de estos procedimientos corresponden exposiciones perfectamente claras. Todas están llenas de consideraciones diferentes y a veces oscuras, que las circunstancias de composición seguramente ayudarían a aclarar si las conociéramos. Pero gran parte de estas consideraciones le es inspirada al filósofo por las divergencias en los puntos de vista que lo oponen a Platón y a los platónicos.

Todos los intentos de los que acabamos de hablar responden al incansable esfuerzo por el cual Aristóteles intenta convencer a sus interlocutores de la imposibilidad de buscar cualquier principio en un universal común existente por sí por encima de lo múltiple y por ende la necesidad de buscar siempre el principio en lo que es primero entre lo múltiple. Lo que, por lo contrario, Aristóteles le concede a Platón y vuelve claramente suyo, eso por lo cual en definitiva sigue siendo un platónico, es el juicio que establece la primacía de la forma sobre la materia. En efecto, en la forma

Aristóteles ve, como Platón, un principio de determinación y en la materia un principio de indeterminación. Pero esta herencia misma es corregida de múltiples maneras, y principalmente por la idea que Aristóteles le debe a sus análisis de físico, idea según la cual la materia es potencia mientras que la forma es acto. De allí se derivan dos tesis que, ellas solas, podrían resumir las consideraciones del filósofo respecto a la sustancia: (1) en el caso de las sustancias corruptibles, la forma que constituye una unidad con la materia es la finalidad de diferentes potencias contrarias y existe en acto sólo por un tiempo; (2) mientras que en el caso de las sustancias incorruptibles la forma es o el acto de una sola potencia sin contrario o el acto sin ninguna potencia y en los dos casos existe eternamente. Como Platón, entonces, Aristóteles encuentra en el principio del universo formas inmóviles separadas de la materia móvil. Pero no son esta vez formas comunes que existen en sí y se reflejan en múltiples móviles; son actos singulares sin los cuales seres singulares reducidos estrictamente a la configuración esférica serían simples capacidades de movimiento eterno.

Habiendo dicho todo esto, varias cosas, que no son siempre de poca importancia, permanecen de interpretación dudosa en la filosofía primera de Aristóteles. Por ejemplo, ¿en qué medida esta ciencia que a veces se llama 'teológica' está concebida verdaderamente como teología? Invocar, de manera ocasional, la idea que un dios es esencialmente pensamiento no implica mucho más que la voluntad de encontrar en el fondo de las concepciones tradicionales sobre los dioses un sentimiento que confirma lo que el filósofo propone de la sustancia primera. ¿En qué medida, por otra parte, la filosofía primera puede ser una 'ciencia' al menos proyectada? Desde el momento en que desea alcanzar los principios de todo ser y de todo conocimiento, se ocupa de lo indemostrable. Y es sólo por haber reconocido en estos principios un 'género' de cosas (la sustancia) que el intento toma un aspecto científico, ya que las causas de la sustancia son, en definitiva, las sustancias primeras (puros actos de pensamientos). Las preguntas de este tipo no son nada en comparación con las que interesan a la significación y las implicaciones de las tesis defendidas por Aristóteles en una u otra de las perspectivas en las que se ha instalado, después de él, la reflexión filosófica. Desde siempre y hoy todavía hay varias maneras de entender la *Metafísica*.

Es importante sin embargo remarcar antes que nada qué tan profundamente la empresa que atestiguan se enraíza en un análisis de la

naturaleza. Las tesis que desarrolla la filosofía primera de Aristóteles no sólo suponen una consideración de la naturaleza, sino que reposan sobre datos precisos sacados por el físico de su estudio del mundo natural. Es entonces imposible y se intentaría en vano interpretar las proposiciones que sugiere Aristóteles sobre los principios primeros de todas las cosas sin hacer un recuento exacto de estos datos, *a fortiori* abstrayendo su existencia. Como hemos visto, el proyecto de una sabiduría, expuesto al inicio de la *Metafísica*, da inmediatamente lugar a un estudio de la causalidad tal y como la ciencia natural lleva a entenderla. Aristóteles no está lejos de pensar que los más antiguos filósofos, dedicados a comprender la naturaleza, en el fondo ya acariciaban, casi sin saberlo, la ambición de una filosofía primera y que su fracaso, como el de sus sucesores, como el de Platón, debe ser atribuido antes que nada a una incapacidad de establecer correctamente las bases de una ciencia natural, de la que la filosofía primera toma el relevo. También se ve que al inicio del libro Lambda, cuando se trata de considerar la sustancia inmóvil necesaria para los movimientos celestes, Aristóteles reanuda con la cuestión del primer motor que la física dejó en suspenso y que él zanja, poniendo resueltamente un punto final a una larga interrogación que para empezar volvió necesario el análisis del cambio.

Uno puede legítimamente preguntarse qué habría sido la filosofía primera de Aristóteles sin, por ejemplo, la tesis defendida por el físico que el mundo es eterno y que los cuerpos celestes tienen una materia exclusivamente local. ¿Qué importancia puede tener hoy una filosofía de la forma y el acto, cuando por lo contrario el universo nos parece en constante evolución?

*

Una última observación se impone respecto a la inteligencia cuyo acto, según Aristóteles, constituye la sustancia primera, porque la inteligencia es también lo que el filósofo llama 'lo divino entre nosotros' y que convierte en principio de un tipo de vida en las cuestiones éticas.

¿Por qué el género más fundamental, el acto eterno del que depende el movimiento eterno, es un acto de conocimiento? Aristóteles no se explica al respecto en Lambda, pero para él esto es un tipo de evidencia, ya que fuera del cambio y del movimiento, la única otra forma de ser es

conocer y fuera del conocimiento sensitivo, que exige órganos corporales, el único modo de conocimiento es de orden intelectual.

Pero entre la inteligencia divina y la inteligencia humana existe una profunda diferencia. La primera, siempre en acto, es pura intelección, mientras que la segunda, lo divino en nosotros, es capacidad intelectual y esta potencia de pensar implica un lazo con la corporeidad que no se puede evidentemente atribuir a la inteligencia divina. Supone una materia inteligible, la que constituyen las formas cognoscibles, dadas en las representaciones sensibles, y a este título el hombre sólo puede pensar lo representable a partir de lo sensible corporal. Pero el individuo capaz de pensar, si dispone en él de una materia inteligible, también puede no pensar, siempre en razón de su corporeidad. Dicho de otra manera, el acto de pensar lo que puede ser puede, en él, ser interrumpido. En suma, el hombre puede pensar cuando no lo hace, ya que lo corpóreo en él es pensable y no puede pensar cuando lo hace, ya que en él el pensamiento es un obstáculo a sus otras actividades.

Comparado con el acto eterno de la sustancia primera y divina, el acto de intelección en el hombre aparece y desaparece. Aparición y desaparición del acto no son génesis y corrupción, es decir movimientos. Hay ciertos movimientos que conducen a la aparición de un pensamiento o comportan su desaparición, pero son movimientos físicos del hombre, no del pensamiento. Los movimientos que se le prestan al pensamiento mismo son, al interior de éste, la operación discursiva que consiste en pasar de un objeto al otro o, considerando al mismo objeto inteligible, de una de sus partes a la otra. Pero sabemos que esto no está hecho por la intelección en la que consiste la sustancia primera inmóvil, ya que Aristóteles le atribuye un objeto único y simple.

Dicho esto, cuando el pensamiento humano pasa al acto e instantáneamente aprehende una forma inteligible, lo que ella también aprehende es un objeto eterno con el cual, de entrada, se identifica. Se comprende en consecuencia por qué la vida intelectual es asimilada por Aristóteles a una vida divina, ya que la inteligencia humana en acto es su objeto eterno, de la misma manera que el pensamiento divino es pensamiento del pensamiento. Aristóteles considera la intelección humana como una entrada (pasajera) en la eternidad, porque lo inteligible aprehendido (la forma) es él mismo eterno y la forma inteligible, por su parte, es eterna, porque constituye el acto que hace perpetuamente de cada una de las cosas lo que es.

Obviamente, a diferencia de la intelección divina que no tiene otro objeto más que sí misma, la intelección humana tiene múltiples objetos, todos diferentes del sujeto humano que los conoce. Sin embargo, Aristóteles atribuye al acto de conocimiento que da acceso a la realidad exterior al sujeto la propiedad de darle al mismo tiempo a este sujeto el sentimiento que él es o, si se quiere, la conciencia de sí. Al mismo tiempo que conocemos, en efecto sabemos que conocemos, ya que el acto de conocimiento por el cual nos identificamos con lo inteligible conoce naturalmente también lo que de esta manera se identifica con lo inteligible. En consecuencia, todo acto de intelección en el sujeto humano comporta una dimensión, la conciencia de sí, por la cual se acerca a la intelección divina.

En los dos casos, la percepción de sí es la de un sujeto singular. Cualquiera que sea el objeto sobre el cual concentra su inteligencia, el mismo sujeto humano se aprehende personalmente en su identidad. En cuanto a la intelección divina, puramente reflexiva, de cierta manera tampoco está sin identidad personal, ya que Aristóteles distingue tantos actos cuantas esferas celestes (móviles) existen.

Y es probablemente porque el sujeto pensante se prueba así personalmente que Aristóteles no duda en atribuirle el placer y la felicidad. El placer, ligado al acto que personalmente conviene al sujeto, es la pura alegría de ser. En el caso de la intelección divina, es la de ser no más que pensamiento; en el caso del hombre, la del sujeto que es esencialmente un ser pensante.

La doctrina de la inteligencia, en Aristóteles, comporta no pocos puntos oscuros. Pero deja aparecer con claridad que la filosofía primera y la filosofía de las cosas humanas son para él proyectos convergentes. El mismo hombre que invita al sabio a establecer el pensamiento puro y eterno como principio del universo es también el que invita al ser humano a inmortalizarse todo lo posible cultivando la sabiduría.

Selección bibliográfica

Para orientarse
La literatura secundaria sobre Aristóteles es hoy de tal amplitud que se ha convertido, para muchos, en un obstáculo para el acercamiento a los textos del propio filósofo. La selección bibliográfica privilegia este enfoque y enumera algunos de los títulos más recientes que muestran el estado de las investigaciones en curso sobre los puntos más importantes.

Una selección de las obras antiguas, entre las cuales hay varias obras clásicas para los estudios aristotélicos, se encuentra en I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, pp. 623- 640 [traducción al español: *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. y ed. Bernabé Navarro, 2ª ed. corr., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990]. Esta imponente bibliografía, a la que corresponde el artículo 'Aristóteles' (del mismo autor) en la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Suppl. t. XI), también ilustra la situación sobre los trabajos de exégesis 'genetistas' que son significativos del periodo que precede (cf. nuestra introducción). Se puede completar el repertorio con H. Flashar, *Die Philosophie der Antike 3: Altere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Bâle-Stuttgart, 1983.

Una bibliografía más reciente de estudios aristotélicos, establecida por J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, ha sido publicada en *The Cambridge Companion to Aristotle*, editada por J.B., Cambridge, 1995, pp. 295-384 (más de mil trescientos títulos clasificados temáticamente bajo diez categorías). Diferentes autores han elaborado el resto de las contribuciones a esta obra, que recorre las principales cuestiones suscitadas hoy por las mismas temáticas.

Fragmentos y testimonios biográficos
Las obras de Aristóteles mismo han sido compiladas en listas completadas desde la Antigüedad; véase al respecto P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages*

d'Aristote, Lovaina, 1951. Los títulos utilizados en los primeros catálogos no permiten hoy identificar las obras en cuestión, y algunas de ellas son apócrifas.

Varias obras compiladas hoy están perdidas. Las obras perdidas, auténticas o no, son conocidas de manera fragmentaria, en general gracias a citas posteriores. Estos fragmentos ahora están reunidos en *Aristotelis opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta* (ed. O. Gigon), Berlín-Nueva York, 1987.

Las partes más significativas de ésta han sido examinadas en conjunto, por ejemplo, en A.-H. Chroust, *Aristotle. New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, 2 vols., Londres, 1973. Esta obra, como sucede generalmente, asocia su estudio al de los testimonios relativos a la vida de Aristóteles. Estos testimonios están reunidos y comentados en I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.

El amplio artículo 'Aristote de Stagire', en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, bajo la dirección R. Goulet, t. 1, París, 1994, presenta un estado detallado de la cuestión, contiene noticias muy relevantes sobre la obra de Aristóteles, sobre varios textos seudoaristotélicos y sobre su transmisión (varios complementos están previstos) y presenta una rica bibliografía.

El corpus disponible

Las obras conservadas incluyen textos que, bajo su forma actual, han sido recogidos y fijados de manera más o menos canónica en el siglo I a.C. Los títulos, ya tradicionales, fueron sólo en parte inspirados por Aristóteles; varios tienen un origen enigmático.

En general se consideran auténticas, al menos en gran medida, las obras catalogadas en lo que sigue (por orden alfabético de las siglas usadas en las referencias). Cada título está acompañado por una mención de la edición recomendada para la consulta del texto griego, así como de las traducciones francesas [y españolas] usuales. Después de las obras principales catalogadas, señalamos las monografías recientes o colecciones de estudios que permiten profundizar la lectura y orientar la investigación. Ellas contienen también indicaciones bibliográficas detalladas sobre temas específicos.

Estas obras han sido, salvo excepciones, abundantemente comentadas desde la Antigüedad. Ciertos antiguos comentarios griegos, conservados al menos parcialmente, han sido publicados por la Academia de Berlín, en la serie *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols. y suplementos, 1891 ss.

Hoy día ciertos comentarios en forma de notas suelen acompañar las ediciones y las traducciones. Algunas notas, que a veces forman un verdadero comentario, aparecen en las publicaciones LBL (= Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, publicada con el apoyo de la Association Guillaume Budé), en las traducciones de la Librairie J. Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques) y en la nueva colección de GF Flammarion, que mencionaremos.

Se encontrará también (citado parcialmente en lo que sigue) un rico material explicativo en lengua inglesa, por ejemplo en los volúmenes de LCL (= Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.), en las publicaciones de CAS (= Clarendon Aristotle series, Oxford) y en las ediciones, ya clásicas, publicadas antes en Oxford, por W.D. Ross: **AP** y **AS** (1949), **DA** (1936), **M** (1924), **P** (1936), **PN** (1955).

Señalemos también los muy importantes comentarios de los que están llenas las traducciones en lengua alemana en la serie *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, de E. Grumach, editado por von H. Flashar, Berlín, Akademie Verlag (20 vols., programa completo), y las traducciones en italiano en la *serie Opere Aristoteliche, Collana di classici della filosofia antica*, Nápoles, Luigi Loffredo Editor (programa en curso). Remitimos a todas ellas enseguida.

AP = *Primeros analíticos* (2 libros)

Ed. W.D. Ross, Oxford, OCT [=Oxford Classical Text], 1949. Traducción francesa: *Aristote. Organon III: Les Premiers Analytiques*, trad. y notas J. Tricot, nueva ed., París, Vrin, 1947. [Traducción española: *Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*, introds., trads. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, Gredos, 2007.]

Véanse:

R. Smith, *Aristotle's Prior Analytics*, Indianápolis, 1989.

J. Lear, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge, 1980.

J. Lukasiewicz, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle modeme*, presentación y trad. F. Caujolle-Zaslawsky, París, 1972. [*La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977.]

G. Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, Dordrecht, 1969.

AS = *Segundos analíticos* (2 libros)

Ed. W.D. Ross, Oxford, OCT, 1949. Trad. fr.: *Aristote. Organon 1: Les Seconds Analytiques*, trad. y notas J. Tricot, nueva ed., París, Vrin, 1962. [*Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*, introds., trads. y notas Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, Gredos, 2007.]

Véanse:

P.H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, Nueva York, 1997.

J. Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics, traducción y comentario*, 2ª ed., Oxford, CAS, 1994.

R.D. Mckirahan, *Principles and Proofs*, Princeton, 1992.

M. Ferejohn, *The Origin of Aristotelian Science*, New Haven, 1991.
H. Seidl, *Aristoteles. Zweite Analytiken*, Würzburg-Amsterdam, 1984.
E. Berti (ed.), *Aristotle on science*, Padua, 1981.
G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, París, 1976.
W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padua, 1970.

C = *Categorías* (1 libro)
Texto traducido por R. Bodéüs, París, LBL, 2001. Otras trads. fr.: *Les attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les Prolégomènes d'Ammonios d'Hermias*, presentación, trad. y notas Y. Pelletier, París-Montreal, 1983; *Aristote. Organon 1: Catégories-II de l'Interprétation*, trad. y notas J. Tricot, nueva ed., París, Vrin, 1962. [*Categorías*, trad. del griego, revisión, prólogo y notas Francisco Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1980; *Categorías. De interpretatione* / Aristóteles. *Isagoge* / Profirio, introd., trad. y notas Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Verlarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 1999; *Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*; introds., trads. y notas Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, RBA (Biblioteca Gredos), 2007.]

Véanse:
M. Zanatta, *Aristotele. Le categorie*, introd., trad. y comentario, Milán, 1989.
P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, París, Vrin, 1980.
J.L. Ackrill, *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, Oxford, CAS, 1963.

CA = *Constitución de Atenas* (1 libro fragmentario)
Texto trad. por G. Mathieu y B. Haussoulier, París, LBL, 1922. [*La constitución de Atenas*, ed., trad., notas y estudio preliminar Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (Clásicos Políticos), 1970; *Constitución de los atenienses* / Aristóteles. *Económicos* / Pseudo-Aristóteles, introd., trad. y notas Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1995; *La constitución de Atenas*, ed., trad. y estudio preliminar Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000; *Constitución de los atenienses*, ed. bilingüe Alberto Bernabé, Madrid, Abada, 2005.]

Véanse:
M. Piérart (ed.), *Aristote et Athènes*, París, 1993.
P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian "Athenaion Politeia"*, Oxford, 1993.
J.J. Keaney, *The Composition of Aristotle Athenaion Politeia*, Nueva York, 1992.

DA=*Acerca del alma* (3 libros)
Ed. W.D. Ross, Oxford, OCT, 1956. Trad. fr.: *Aristote. De l'âme*, trad. inédita, presentación, notas y bibliografía R. Bodéüs, París, GF Flammarion, 1993; *Aristote. De l'âme*, trads. A. Jannone y E. Barbotin, París, LBL, 1966; *Aristote. Traité de l'Ame*, trad. y notas J. Tricot, nueva ed., París, Vrin, 1965. [*Acerca del alma*, introd., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1999.]

Véanse:
T.K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge, 1998.
S. Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford, CAS, 1997.
H. Granger, *Aristotle' s Idea of the Soul*, Dordrecht, 1996.
G. Romeyer-Dherbey (ed.), *Corps et âme. Sur le "De anima" d'Aristote*, París, 1996.
D.W. Hamlyn, *Aristotle's de Anima books II and III*, 2ª ed., Oxford, 1993.
M.C. Nussbaum y A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De anima"*, Oxford, 1992.
D.J. Robinson, *Aristotle's Psychology*, Nueva York, 1989.
M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, 1988.
D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago, 1987.
W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, 1987.
G.E.R. Lloyd-G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, 1978.
E. Hartman, *Substance, Body and Soul*, Princeton, 1977.
C. Lefevre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Lovaina, 1972.

DeA = *Marcha de los animales* (1 libro)
Ed. W.W. Jaeger, Leipzig, BT [= Bibliotheca Teubneriana], 1913. Trad. fr.: *Aristote. Marche des animaux, Mouvement des animaux, Index des traités biologiques*, trad. P. Louis, París, LBL, 1973.

DC= *Acerca del cielo* (4 libros)
Texto trad. por P. Moraux, París, LBL, 1963. Otra versión fr.: *Aristote. Traité du Ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien De mundo*, trad. J. Tricot, París, Vrin, 1949. [*Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, introds., trads. y notas Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.]

Véase:
L. Elders, *Aristotle's Cosmology*, Assen, 1966.

DI = *Acerca de la interpretación* (1 libro)
Ed. L. Minio-Paluello, Oxford, OCT, 1949. Trad. fr.: *Aristote. Organon I-II*, por J. Tricot [cf. C, supra]. [*Categorías. De interpretatione / Aristóteles. Isagoge / Porfirio, introd., trad. y notas Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Verlarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 1999. [Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*, introds., trads. y notas Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, RBA (Biblioteca Clásica Gredos), 2007.

Véase:
H. Weidmann, *Aristoteles de Interpretatione*, Berlín, 1994. [cf. **C**, *supra*]

EE = *Ética Eudemia* (8 libros, de los cuales IV-VI = **EN**, V-VII)
Ed. R.R. Walzer y J.M. Mingay, Oxford, OCT, 1991. Trad. fr.: *Aristote, Éthique à Eudème, suivi de "Des vertus et des vices"*, trad., prefacio y notas d'E. Lavielle, París, 1999; *Aristote. Éthique à Eudème*, introd., trad., notas e índices V. Décarie, con la colaboración de R. Houde-Sauvé, París, Vrin, (1978) 1991. [*Ética Eudemia*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1994; *Ética Eudemia*, introd., trad. y notas Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Alianza, 2002; *Ética Eudemia. Gran ética. Sobre las perfecciones morales y los vicios*, introd., trad. y notas Alberto Medina González, Madrid, Ediciones Clásicas, 2007.]

Véanse:
P. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*, trad., introd. y notas, Roma-Bari, 1999.
M.J. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics, Books, l, II and VIII*, 2ª ed., Oxford, CAS, 1992.
P. Moraux (ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlín, 1970.

EN = *Ética Nicomáquea* (10 libros, de los cuales V -VII = **EE**, IV-VI)
Ed. F. Susemihl-O. Apelt, 3ª ed., Leipzig, BT, 1912. Trad. fr.: *Aristote. Éthique à Nicomaque*, introd, trad. y comentario R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, 2ª ed., 4 libros, 2 vols., Lovaina-París, 1970; *Aristote. Éthique à Nicomaque*, nueva trad., introd., notas e índice J. Tricot, 3ª ed., París, Vrin, 1972. [*Ética nicomáquea*, trad., Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Clásicos, 1983; *Ética a Nicómaco*, ed., bilingüe, trads. María Araujo y Julián Marías, introd. y notas Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999; *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio Lledó Íñigo, trad. y notas Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2003; *Ética a Nicómaco*, introd., trad. y notas José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 2003]

Véanse:
G. Samama (ed.), *Analyses et réflexions sur Aristote. Éthique à Nicomaque (libros VIII y IX)*, París, 2001.
P. Métivier, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote*, París, 2000.
R.C. Bartlett y S.D. Collins (eds.), *Action and contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Nueva York, 1999.
C. Natali, *Aristotele. Etica Nicomachea*, trad., introd. y notas, Roma-Bari, 1999.
M.H. Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, París, 1998.
P. Rodrigo, *Aristote et les "choses humaines"*, Bruxelles, 1998.
J.Y. Chateau (ed.), *La vérité pratique. Aristote*, Étique à Nicomaque, *livre VI*, París, Vrin. 1997.
A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics*, Nueva York, 1996.
R. Bosley, R.A. Shiner y J.D. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton, 1995.
S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Nueva York, 1995.
P. Schollmeier, *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, Nueva York, 1994.
F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, 1994.
R. Bodéüs, *The Political Dimension of Aristotle's Ethics*, Nueva York, 1993.
S. Sauve Meyer, *Aristotle on Moral Responsability*, Oxford, 1993.
A.J.P. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992.
G.P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics. Essays in Ancient Greek Philosophy 5*, Albany, 1991.
S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford-Nueva York, 1991.
A. Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Nápoles, 1990.
C. Natali, *La sagezza di Aristotele*, s.l., 1989.
A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
N. Sherman, *The Fabric of Character*, Oxford, 1988.
J.O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford, 1987.
D.S. Hutchinson, *The virtues of Aristotle*, Londres, 1986.
T.H. Irwin, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Indianápolis, 1985.
W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice*, Londres, 1985.
D. Charles, *Aristotle 's Philosophy of Action*, Londres, 1984.
T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983.
W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2ª ed., Oxford, 1980.
A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle Ethics*, Berkeley, 1980.
A.J.P. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, 1979.
A.J.P. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978.
F. Richen, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik*, Göttingen, 1976.

J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.), 1975.
W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Londres, 1975.
A. von Fragstein, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam, 1974.
J.L. Ackrill, *Aristotle's Ethics*, Londres, 1973.
C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge, 1971.
J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.
R.D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, La Haya, 1966.
P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963.

GA = *Sobre la generación de los animales* (5 libros)
Ed. H.J. Drossaart-Lulofs, Oxford, OCT, 1965. Trad. fr.: *Aristote. De la génération des animaux*, trad. P. Louis, París, LBL, 1961. [*Reproducción de los animales*, introd., trad. y notas Esther Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.]

Véanse:
A. Gotthelf y J. Lennox (eds.). *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987.
A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Nueva York, 1975.

GC = *Acerca de la generación y la corrupción* (2 libros)
Ed. H.H. Joachim, Oxford, 1922. Trad. fr.: *Aristote. De la génération et corruption*, trad. Ch. Mugler, París, LBL, 1966. *Aristote. De la génération et de la corruption*, nueva trad. y notas J. Tricot, París, Vrin, 1951. [*Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, introd., trad. y notas Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1998.]

Véanse:
C.J.F. Williams, *Aristotle's de Generatione et Corruptione*, Oxford, 1982.
W.J. Verdenius y J.H. Waszink, *Aristotle. On coming-to-be and passingaway. Some comments*, Leyde, 1946.

HA = *Historia de los animales* (10 libros)
Ed. L. Dittmeyer, Leipzig, BT, 1907. Trad. fr.: *Aristote. Histoire des animaux*, trad. P. Louis, 3 vols., París, LBL, 1964, 1969, *Aristote. Histoire des animaux*, nueva trad., introd., notas e índice J. Tricot, 2 vols., París, Vrin, 1957.

Véanse:
A.L. Peck, *Aristotle. Historia Animalium I-VI*, 2 vols., Londres, 1965- 1970 y D.M. Balme, *Aristotle. History of Animals VII-X*, Londres, 1991.
S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote*, Bruselas, 1980.

M = *Metafísica* (14 libros)
Ed. W.D. Ross, 2 vols., Oxford, 1922. Trad. fr.: *Aristote. La Métaphysique*, nueva ed. revisada y comentarios J. Tricot 2 vols., París, Vrin, (1948) 1991. [*Aristotelis Metaphysica = Metafísica de Aristóteles*. trad. Valentín García Yebra, ed. trilingüe, Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1970; *Metafísica*, introd., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2006; *Metafísica*, introd., trad y notas María Luisa Alía Alberca, Madrid, Alianza, 2008]

Véanse:
R. Bodéüs, *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*, Nueva York, 2000.
M. Frede-D. Charles (eds.), *Aristotle's "Metaphysics" Lambda, Symposium Aristotelicum*, Oxford, 2000.
A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, París, 2000.
M.V. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, 2000.
C. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1999.
M.H. Gauthier-Muzelec, *L' âme dans la Métaphysique d'Aristote*, París, 1996.
R. Radice, *La "Metafisica" di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, presentación G. Reale, Milán, 1996.
Z. Bechler, *Aristotle's Theory of Actuality*, Nueva York, 1995.
L. Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge, 1995.
D. Bostock, *Aristotle. Metaphysics, Books Z and H*, trad. y comentario, Oxford, CAS, 1994.
T. Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Londres, Itaca, 1994.
C. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, trad. y notas, 2ª ed., Oxford, CAS, 1993.
F. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, París, 1992.
C. Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles*, Stuttgart, 1992.
F.A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, 1991.
B. Cassin-M. Narcy, *La décision du sens. Le livre "Gamma" de la "Métaphysique" d'Aristote*, introd., texto, trad. y comentario, París, Vrin, 1989.
M.L. Gill, *Aristotle on Substance*, Princeton, 1989.
C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Londres, Ithaca, 1989.
J.J. Cleary, *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale, 1988.
M. Frede-G. Patzig, *Aristoteles: Metaphysik Z*, 2 vols., Munich, 1988.
T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988.

A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Berne Stuttgart, 1987.
D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Oxford, 1987.
M.F. Burnyeat, *Notes on Eta and Theta*, Oxford, 1984.
H. Seidl, *Beiträge zu Aristoteles' Erkennmislehre und Metaphysik*, Würzburg-Amsterdam, 1984.
A.C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981.
P. Aubenque (ed.), *La Métaphysique d'Aristote*, París, Vrin, 1979.
M.F. Burnyeat, *Notes on Zeta*, Oxford, 1979.
J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3ª ed., Toronto, 1978.
J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books Mu and Nu*, Oxford, CAS, 1976.
C.H. Chen, *Sophia. The Science Aristotle Sought*, Nueva York, 1976.
R.M. Dancy, *Sense and Contradiction*, Dordrecht, 1975.
L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen, 1972.
L. Routila, *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie*, Amsterdam, 1969.
H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967.
P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962.
G. Colle, *Aristote. La Métaphysique, livre IV*, trad. y comentario, Lovaina, 1931.

MA = *Los movimientos de los animales* (1 libro)
Ed. M.C. Nussbaum, Princeton, 1978. Trad. fr.: trad. P. Louis [*Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, introd., trad. y notas Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.]

Me = *Metereológicos* (4 libros)
Ed. F.H. Fobes, Cambridge, Mass., 1919. Trad. fr.: *Aristote. Météorologiques*, trad. P. Louis, 2 vols., París, LBL, 1982; *Aristote. Les Météorologiques*, nueva trad. y notas J. Tricot, París, Vrin, 1955.

Véanse:
C. Baffioni, *Il IV libro dei "Meteorologica" di Aristotele*, Nápoles, 1981.
I. Düring, *Aristotle' s Chemical Treatise*, Göteborg, 1944.

P= *Física* (8 libros)
Ed. W.D. Ross, Oxford, 1936. Trad. fr.: *Aristote. Physique*, trad., presentación, notas, bibliografía e índice P. Pellegrin, París, GF Flammarion, 2000; *Aristote. La physique*, introd. L. Couloubaritsis, trad. A. Stevens, París, Vrin, 1999; *Aristote.*

Physique, trad. H. Carteron, 2ª ed., 2 vols., París, LBL, 1952-1956. [*Física*, revisión y trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996; *Física*. trad. y notas Ute Schmidt Osmanczik, introd. Antonio Marino López, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2001; *Física*, introd., trad. y notas Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 2008.]

Véanse:
H.S. Lang, *The Order of the Nature in Aristotle's Physics. Place and the Elements*, Cambridge, 1998.
P.M. Morel (ed.), *Aristote et la notion de nature*, Burdeos, 1997.
H.S. Lang, *Aristotle's Physics and Its Medieval Varieties*, Nueva York, 1992.
W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 3ª ed., Gotinga, 1992.
L. Judson, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1991.
R. Wardy, *The Chain of Change*, Cambridge, 1990.
R. Brague, *Aristote et la question du monde*, París, 1988.
E. Hussey, *Aristotle's Physics, Books III-IV*, Oxford, CAS, 1983.
S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, 1982.
W. Charlton, *Aristotle's Physics, Books I-II*, Oxford, CAS, 1980.
L. Couloubaritsis, *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Bruselas, 1980.
R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, Londres, 1980.
P. Schoedel, *Aristoteles' Widerlegungen der zenonischen Bewegungsparadoxien*, Gotinga, 1975.
B. Manuwald, *Das Buch H der aristotelichen Physik*, Meisenheim, 1971.
I. Düring (ed.), *Naturforschungen bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969.
D.M. Balme, *Aristotle's Use of Teleological Explanation*, Londres, 1965.
J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, 1965.

PA = *Las partes de los animales* (4 libros)
Ed. A.L. Peck, Cambridge, Mass, 1937. Trad. fr.: *Aristote. Parties des animaux*, trad. P. Louis, París, LBL, 1956. [*Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, introd., trad. y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.]

Véanse:
J.M. Le Blond, *Aristote. Des parties des animaux*, introd. P. Pellegrin, París, 1995.
D.M. Balme, *Aristotle's de Partibus Animalium 1 and de Generatione Animalium I*, 2ª ed., Oxford, 1992.

D.T. Devereux-P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, París, 1990.
P. Pellegrin, *Aristotle' s Classification of Animals*, Berkeley, 1986.
A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol, 1985.

PN = *Tratados breves de historia animal* (7 tratados según la división tradicional: *Sobre el sentido y los sensibles. Sobre la memoria y la reminiscencia. Sobre el sueño y la vigilia. Sobre los ensueños. Sobre la adivinación a través de los sueños. Sobre la longevidad y la vida breve. Sobre la juventud y la vejez, la respiración, la vida y la muerte*).
Ed. P. Siwek, Roma, 1963. Trad. fr.: *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*, trad. inédita, introd., notas y bibliografía P.M. Morel, París, GP Flammarion, 2000; *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*, trad. R. Mugnier, París, LBL, 1953; *Aristote. Parva Naturalia (...). suivi du traité pseudo-aristotélicien De Spiritu*, trad. y notas J. Tricot, París, Vrin, 1951.[*Del sentido y lo sensible* y *De la memoria y el recuerdo*, trad. del griego y prólogo de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1980; *Parva Naturalia*, trad., introd. y notas Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza, 1993; *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, introd., trad. y notas Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos) 1998.]

Véase:
D. Gallop, *Aristotle on Sleep and Dreams*, Peterborough, 1990.
H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep, and Dreams*, Amsterdam, 1988.
R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Londres, 1972.

Po = *Poética* (libro fragmentario)
Ed. R. Kassel, Oxford, OCT. 1965. Trad. fr.: *Aristote. La Poétique*, trad. y notas R. Dupont-Roc y J. Lallot. Prefacio T. Todorov, París, Seuil, 1980; *Aristote. Poétique*, trad. Hardy, París. LBL, 1932. [*Poética de Aristóteles*, ed. trilingüe Valentín García Yebra, Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1974; *Poética*, versión directa, introd. y notas Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2000; *Poética*, introd., trad., notas y comentario Antonio López Eire, epílogo James J. Murphy, Madrid, Istmo, 2002]

Véanse:
A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, 1992.
S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, Londres, 1987.

R. Janko, *Aristotle. Poetics*, Indianápolis, 1987.
R. Janko, *Aristotle on Comedy*, Londres, 1984.
D.W. Lucas. *Aristotle, Poetics*, Oxford, 1968.

Pol = *Política* (7 libros, fragmentarios)
Ed. A. Dreizehnter, Munich, 1970. Trad. fr.: *Aristote. Les politiques*, trad. inédita, introd. notas e índice P. Pellegrin, París, GF Flammarion, 1990; *Aristote. Politique*, trad. A. Aubonnet, 3 t., 5 vols., París, LBL, 1960-1989; *Aristote. La Politique*, nueva trad., introd., notas e índice J. Tricot, 2 vols. París, Vrin, 1962. [*Política*. ed. bilingüe y trad. Julián Marías y María Araujo, introd. y notas Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997; *Política*, versión española, notas e introd. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2000; *Política*, introd., trad. y notas Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2004; *Política*, trad., prólogo y notas Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 2005.]

Véanse:
C. Steel (ed.), *The Legacy of Aristotle's Political Thought*, Bruselas, 1999.
R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la Cité*, París, 1996.
F.D. Miller, Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford. 1995.
S. Vergnière, *Éthique et politique chez Aristote*, París, 1995.
P. Aubenque (ed.), *Aristote. Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, París. 1993.
B. Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley-Londres, 1993.
W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Nápoles, 1992.
R. Bodéüs, *Philosophie et politique chez Aristote*, Namur, 1991.
D. Keyt-F. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, 1991.
C. Lord y D.K. O'connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley-Oxford, 1990.
G. Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Gotinga, 1990.
A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Munich, 1985.
E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980.
J.J.L. Huxley, *On Aristotle and Greek Society*, Belfast, 1979.
R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, 1977.
G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Munich, 1973.

R = *Retórica* (3 libros)
Ed. W.D. Ross, Oxford, OCT, 1959. Trad. fr.: *Aristote. Rhétorique*, introd. M. Meyer, trad. Ch.-E. Ruelle, revisión P. Vanhemelryck, comentarios B. Timmermans, París, 1991, *Aristote. Rhétorique*, trad. M. Dufour, 3 vols., París, LBL, 1932-1973 (3er vol. [libro III], trads. M.D. y A. Wartelle, notas A.W.). [*Retórica*, edición, aparato crítico, trad., prólogo y notas Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1990; *Retórica*, edición, aparato crítico, trad., prólogo y notas Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999; *Retórica*, introd., trad. y notas Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999; *Retórica*, introd., trad. y notas Arturo E. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002; *El arte de la retórica*, trad., introd. y notas E. Ignacio Granero, Buenos Aires, Eudeba, 2005.

Véanse:
A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's "Rhetoric"*, Berkeley, 1996.
D.J. Furley-A. Nehamas (eds.), *Philosophical Aspects of Aristotle's Rhetoric*, Princeton, 1994.
M. Wörler, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Fribourg, 1990.
E.E. Ryan, *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal, 1984.
W.M.A. Grimaldi, *Aristotle's Rhetoric*, 2 vols., Nueva York, 1980-1988.
W.M.A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhethoric*, Wiesbaden, 1972.
R. Stark (ed.), *Rhetorica*, Hildescheim, 1968.

RS = *Refutaciones a los sofistas* (1 libro, = T, IX)
Ed. W.D. Ross, Oxford, OCT, 1958. Trad. fr.: *Aristote. Les réfutations sophistiques*, introd., trad. y comentario L.-A. Dorion, prefacio J. Brunschwig, París-Quebec, Vrin-PUL, 1995; *Aristote. Organon VI: Les Réfutations sophistiques*, J. Tricot, París, Vrin, (1939) 1950. [*Argumentos sofísticos*, trad. del griego, revisión, prólogo y notas de Francisco P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1980; *Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*, introd., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, RBA (Biblioteca Gredos), 2007.]

T= *Tópicos* (8 libros)
Texto traducido por J. Brunschwig, t. 1 (libros I-IV), París, LBL,1967 y W.D. Ross, Oxford, OCT, 1958. Otra trad. fr.: *Aristote. Organon V: Les Topiques*, trad. y notas J. Tricot, París, Vrin, 1965. [*Tratados de lógica (Categorías. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas)*, introd., trad. y notas Miguel Candel Sanmartín, Barcelona, Gredos, 2007.]

Véanse:
H.J. Zekl, *Aristoteles. Topik-Topik, neuntes Buch oder über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, ed., trad., introd y notas, Hamburgo, 1997.
R. Smith, *Aristotle's Topics, Books 1 and VIII*, Oxford, CAS, 1994.
Y. Pelletier, *La dialectique aristotélicienne*, Montreal, 1991.
A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik*, Heidelberg, 1989.
J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, 1977.
G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic, The Topics*, Oxford, 1968.
W.A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, 1965.

Las obras del corpus que generalmente se consideran apócrifas tienen en su mayoría un fondo aristotélico. Existe traducción al francés de las siguientes:
Des vertus et des vices (E. Lavielle, cf. **EE**, supra).
Du monde (J. Tricot. cf. **DC**).
Du souffle (J. Tricot, cf. **PN**).
La grande Èthique, trad. del griego C. Dalimier, presentación P. Pellegrin, París, Arléa, 1992.
Les économiques, B.A. van Groningen y A. Wartelle y trad. A.W., París, LBL, 1968.
Problèmes, trad. P. Louis, 2 vols., París, LBL, 1991-1994. [trad. esp.: *Problemas*, introd., trad. y notas Esther Sánchez Millán, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 2004].
Rhétorique à Alexandre, P. Chiron, París, LBL, 2002.

Las que pueden ser leídas en traducción inglesa en *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, Princeton, 1984, son las siguientes:

De las cosas oídas. De los colores. De las líneas insecables. De las maravillas oídas. De las plantas. Lugares y nombres de los vientos. Mecánicas. Fisiognómicas. Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias. [Aristóteles, *Sobre las líneas indivisibles; Mecánica; Óptica; Catóptrica; Fenómenos / Euclides;* introd., trad. y notas Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 2000; *Koloreei Buruz = Sobre los colores*, Vitoria-Gasteiz, Artium, Centro-Museo Vasco de Arte Contemporáneo, 2006.]

Se puede agregar una colección de las *Divisiones* platónicas: *Aristotele ed altri. Divisioni*, introd., trad. y comentarios de C. Rossito, Padua, 1984.

Aguirre Santos, Javier, *La aporía en Aristóteles: los libros B y K 1-2 de la metafísica*, Madrid, Dykinson, 2007.
Alsina Calves, José, *Aristóteles: De la filosofía a la ciencia*, Barcelona, Montesinos (Biblioteca de Divulgación Temática, 40), 1986.
Antich, Xavier, *Introducción a la Metafísica de Aristóteles: el problema del objeto en la filosofía primera*, Barcelona, PPU, 1990.
Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
______, *Perennidad y apertura de Aristóteles: reflexiones poéticas y de incidencia mexicana*, México, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., 2005.
Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
______, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.
______, *La prudencia en Aristóteles (con un apéndice sobre la prudencia en Kant)*, Barcelona, Crítica, 1999.
Barnes, Jonathan, *Aristóteles*, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 1999.
Barreau, Hervé, *Aristóteles y el análisis del saber*, Madrid, EDAF, 1978.
Bastons i Prat, Miquel, *La inteligencia práctica: La filosofía de la acción en Aristóteles*, Cabrils, Prohom Edicions, 2003.
Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985.
Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Madrid, Encuentro, 2007.
Brentano, Franz Clemens, *Aristóteles*, Barcelona, Labor, 1930.
Bröcker, Walter, *Aristóteles*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1963.
Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Barcelona, Paidós, 1992.
______, *Aristóteles y el Liceo*, Buenos Aires, Eudeba (Cuadernos de Eudeba, 77), 1963.
Buelna, Elvira, *La retórica de Aristóteles y El tratado de retórica a Alejandro*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, 1981.
Calvo Martínez, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1996.
Cantú Quintanilla, Francisco, *Contemplar para amar: felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Carbonell, Claudia, *Movimiento y forma en Aristóteles*, Barañáin (Pamplona), Ediciones Universidad de Navarra, 2007.
Casanova, Carlos, *Participación y causalidad en Aristóteles*, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1998.
Caso, Antonio, *Evocación de Aristóteles*, México, SEP (Biblioteca Enciclopédica Popular), 1946.
Cassini, Alejandro, *Axiomas y demostraciones: Introducción a la filosofía de la ciencia en Aristóteles*, México, s.n., 2000.
Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Col. Estudios Clásicos), 1991.
Conderana Cerrillo, Jesús, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2002.
Correira, Manuel, *La lógica de Aristóteles, lecciones sobre el origen del pensamiento lógico en la antigüedad*, Santiago Chile, Universidad Católica de Chile, 2003.
Dudley, John, *El sentido de la felicidad de la vida perfecta, (bios teleios) en la Ètica de Aristóteles*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 1983.
Femenías, María, *¿Aristóteles, filósofo del lenguaje?*, 3ª ed., Buenos Aires, Catálogos, 2001.
Fouillée, Alfred, *Aristóteles y su polémica contra Platón*, Buenos Aires, México, Espasa-Calpe, 1948.
García Yebra, Valentín, *Metafísica de Aristóteles*, 2ª ed. Madrid, Gredos, 1982.
García Máynez, Eduardo, y Universidad Nacional Autónoma de México, *Doctrina aristotélica de la justicia*, México, UNAM, 1973.
Gómez-Lobo M. Alfonso, *El problema de la verdad en la Metafísica de Aristóteles*, Valparaíso, Departamento de Publicaciones Universidad Católica de Valparaíso, 1970.
González Cruz, Iván, *El libro perdido de Aristóteles: estudio de la poética*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2008.
Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o La moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.
Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el nuevo mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, SEP, 1974.
Hartmann, Nicolai, *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos (Cuaderno 16), 1964.
Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, (Indicación de la situación hermenéutica): [Informe Natorp]*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.

Hernández Pedrero, Vicente, *La ética a Nicómaco de Aristóteles*, Madrid, Alianza, 1999.

Lukasiewicz, Jan, *La silogística de Aristóteles: desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977.

Jaeger, Werner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

Jiménez Torres, Óscar, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2006.

Kommerell, Max, *Lessing y Aristóteles: investigación acerca de la teoría de la tragedia*, Madrid, Visor, 1990.

Lear, Jonathan, *Aristóteles: el deseo de comprender*, Madrid, Alianza, 1994.

López Farjeat, Luis, *Teorías aristotélicas del discurso*, Pamplona, Eunsa, 2002.

Marcos, Alfredo, *Aristóteles y otros animales: Una lectura filosófica de la biología Aristotélica*, Barcelona, PPU, 1996.

Melendo, Tomás, *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.

Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

Naval Durán, Concepción, *Educación, retórica y poética: tratado de la educación en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1992.

Oriol Sagado, Manuel, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004.

Quiles, Ismael, *Aristóteles: Vida, escritos, doctrina*, Madrid, Espasa-Calpe (col. Austral),1963.

Reale, Giovanni, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999.

_______, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.

Riedel, Manfred, *Metafísica y metapolítica: estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa, 1977.

Ross Hernández, José, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2007.

Ross, Sir William David, *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana (Biblioteca de filosofía), 1957.

Rus Rufino, Salvador, *La razón contra la fuerza: las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Tecnos, 2005.

Ryan, Eugene, *La noción del bien en Aristóteles, (Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1969.

Sáiz Sáez, Ángel, *El arte-ciencia de la comunicación: la retórica de Aristóteles*, Naucalpan de Juárez, Estado de México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 2003.

Sánchez Garrido, Pablo, *Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

Sorabji, Richard, *Necesidad, causa y culpa: perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Siebeck, Hermann, *Aristóteles, Los filósofos, 1*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

Trueba, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona/ México, Anthropos/ UAM, Unidad Azcapotzalco, 2004.

Veatch, Henry Babcock, *Ética del ser racional*, Barcelona, Labor, 1967.

Vega, Margarita, *Aristóteles y la metáfora*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004.

Vigo, Alejandro G., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2006.

Yarza, Ignacio, *La racionalidad de la ética de Aristóteles: un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Pamplona, Eunsa, 2001.

Yepes Stork, Ricardo, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

Zagal Arreguín, Héctor, *Retorica, inducción y ciencia en Aristóteles: epistemología de la epagogé*, México, Universidad Panamericana, 1993.

_______, *Método y ciencia en Aristóteles*, México, Universidad Panamericana, 2005.

_______, *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2008.